Andrei
OIȘTEANU

Ordine și Haos

Mit și magie în cultura tradițională românească

POLIROM

© 2004, 2013 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: *Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul*, miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435 (detaliu), Bibliothèque Nationale de France (prelucrare grafică de Florin Pădurean)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI

Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească / Andrei Oișteanu. – Ed. a 2-a, rev. – Iași: Polirom, 2013

Bibliogr.
Index

ISBN print: 978-973-46-3450-7

ISBN ePub: 978-973-46-3714-0

ISBN PDF: 978-973-46-3715-7

39(498)
124.1

Printed in ROMANIA

Andrei
OIȘTEANU

Ordine și Haos

Mit și magie în cultura tradițională românească

Ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată

POLIROM
2013

ANDREI OIȘTEANU (n. 1948) este cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor* (Academia Română), conferențiar la *Centrul de Studii Ebraice* (Universitatea din București) și președinte al *Asociației Române de Istorie a Religiilor*. Domeniile sale predilecte sunt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor și a mentalităților. Este doctor în științe umaniste (Universitatea din București) și membru al *Uniunii Scriitorilor din România*.

Cărți publicate în limba română: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Dacia, 1980 (ediția a II-a, Polirom, 2012); *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediția a II-a, Cartea Românească, 2005; ediția a III-a, Polirom, 2012); *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediția a II-a, 1998); *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (ediția a II-a, 2004; ediția a III-a, Polirom, 2012) (Premiul Uniunii Scriitorilor din România – Asociația București; Marele Premiu al ASPRO – Asociația Scriitorilor Profesioniști din România; Premiul pentru cea mai valoroasă carte acordat de revista Sfera Politicii și Fundația „Societatea Civilă"; Premiul Fundației „Sara & Haim Ianculovici" – Israel); *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, 2004; *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007; *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, Polirom, 2010 (ediția a II-a, 2011) (Premiul special al Uniunii Scriitorilor din România); *Sexualitate și societate. Istorie, religie și literatură* (în lucru).

Cărți publicate în alte limbi: *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *A képzeletbeli zsidó a roman kultúrában* (ediția în limba maghiară a volumului *Imaginea evreului*), Kriterion Könyvkiadó, 2005; *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press, 2009 (Premiul A.D. Xenopol al Academiei Române); *Konstruktionen des Judenbildes: Rumänische und Ostmitteleuropäische Stereotypen des Antisemitismus*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2010; *Les Images du Juif: Clichés antisémites dans la culture roumaine*, Éditions Non Lieu, Paris, 2013; *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin (în curs de apariție).

Andrei Oișteanu a fost distins cu *Ordine della Stella della Solidarietà Italiana* conferit de Președintele Italiei (2005) și cu *Ordinul Național Steaua României* conferit de Președintele României (2006). A contribuit cu studii și eseuri la peste treizeci de volume colective publicate în țară și străinătate. Lucrările sale au fost publicate în SUA, Germania, Italia, Franța, Marea Britanie, Austria, Olanda, Belgia, Israel, Croația, Polonia, Cehia, Ungaria, Republica Moldova. În 2012, Editura Polirom a inițiat seria de autor „Andrei Oișteanu", în care au mai apărut până în prezent *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european* și romanul *Cutia cu bătrâni*.

Notă la o nouă ediție

Fiecare carte își are povestea ei. Această nouă ediție se bazează pe o carte mai veche a mea, cuprinzând cinci studii cvasiautonome, intitulată *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*. Volumul a fost scris de-a lungul anilor 1980, a fost procesat editorial în perioada 1988-1989 și a fost publicat de Editura Minerva la sfârșitul lunii decembrie 1989, odată cu prăbușirea regimului comunist. Meritul de a fi impus publicarea acestui volum, într-o perioadă hipercontrolată din punct de vedere ideologic, le revine lui Zigu Ornea și Iordan Datcu de la editura menționată.

Totuși, cu acel prilej, cenzura comunistă (reprezentată atunci de *Consiliul Culturii și Educației Socialiste*, de tristă amintire) mi-a operat în text mai multe modificări. Am să dau câteva exemple. În starea generalizată de haos în care se afla societatea românească, *CCES* nu a admis titlul propus de mine, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, impunând un titlu neutru și anodin. Activiștii comuniști nu se temeau doar de idei, ci și de cuvinte. După decembrie 1989 am avut ocazia să văd o listă de termeni interzișI de cenzură. Unul dintre ei, aflat pe primul loc, era „libertate". Alții erau „haos" și „magie".

O altă intervenție a cenzurii a fost eliminarea criticilor mele exprimate la adresa adepților „tracomaniei" și ai „protocronismului", foarte activi în epocă. De asemenea, în mod arbitrar, au fost cenzurate în carte, prin excluderea din text și din note, numele unor autori citați de mine, exilați din țară sau considerați indezirabili de regimul ceaușist (Petre Alexandrescu, Monica Brătulescu, Constantin Eretescu, Octavian Paler, Ion Talos ș.a.). Foarte probabil că la *CCES* exista și o listă de nume interzise. Imediat după fuga dictatorului, am reușit să adaug pe versoul copertei a patra a cărții o notă, datată 25 decembrie 1989, prin care îi repuneam în drepturile lor firești pe autorii respectivi. În acel moment doar coperta rămăsese netipărită, dar nu am putut schimba titlul volumului deoarece pagina de titlu era deja tipărită.

Abia mai târziu, în 2004, am publicat la Editura Polirom acest volum în adevărata sa formă, fără excluderi cenzoriale, purtând titlul inițial, având nouă (nu cinci) studii în cuprins, cu ilustrații etc. (1). Am considerat anume această formă ca fiind prima ediție a cărții. Ulterior au apărut și două traduceri ale volumului, în engleză (2) și în italiană (3).

La propunerea Editurii Polirom, public acum o nouă ediție a cărții, revăzută și adăugită. De adăugiri mai substanțiale au beneficiat mai ales capitolele VII („Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean") și VIII („Graiul îngerilor"). Capitolul VII a devenit între timp o carte de sine stătătoare (4), iar capitolul VIII a fost revăzut și îmbogățit în vederea publicării studiului privind *Lingua Adamica* într-un volum *In honorem Andrei Pleșu* (5).

Am realizat această nouă ediție a cărții în cadrul creativ și stimulativ al *Institutului de Istorie a Religiilor* (Academia Română). Îi mulțumesc Măriucăi Stanciu pentru ajutorul bibliografic acordat la Biblioteca Academiei Române. Le mulțumesc, de asemenea, redactorilor de la Editura Polirom și Terezei Culianu-Petrescu (redactorul cărții) pentru sprijinul pe care mi l-au oferit pe parcursul realizării acestei noi ediții.

Andrei Oișteanu
București, 4 aprilie 2013

Note

1. *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Editura Polirom, Iași, 2004.
2. *Cosmos vs Chaos in Romanian Traditional Culture: A Comparative Approach*, translated by Mirela Adăscăliței & Alexander Drace-Francis, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, Bucharest, 1999.
3. *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, a cura di Dan O. Cepraga & Maria Bulei, Edizioni Fiorini, Verona, 2008.
4. *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, Editura Polirom, Iași, 2010 (ediția a II-a, 2011). Este în curs de apariție o ediție germană a cărții: *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2013.
5. Andrei Oișteanu, „*Lingua Adamica*: reconstituiri, dispute, utopii", în Mihail Neamțu și Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), *O filosofie a intervalului. In honorem Andrei Pleșu*, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 136-158.

Cuvânt înainte

Reconstituirea mitologiei pre- și proto-române ridică unele dificultăți greu de depășit, printre care lipsa izvoarelor scrise autohtone și pierderea unor cărți – cu referiri sigure sau probabile la mitologia geto-dacă și daco-romană – scrise de autori greci sau romani (Poseidonios, Criton, Dion Chrisostomul, Appian, Arian ș.a.). Pe de altă parte, informațiile referitoare la geto-daci provenite de la autori antici sunt relativ sărace, câteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mână. Chiar și informațiile despre geți consemnate de Herodot (atât de importante și de controversate) au fost culese de acesta „de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont", dar, se pare, nu de la grecii rezidenți în Tomis, Histria sau Calatis (zonă getică), ci de la cei din Olbia (zonă scitică) și din Apollonia Pontică (zonă sud-tracică) – două dintre probabilele escale ale părintelui istoriei în periplul său pontic (1).

Situația devine și mai dificilă atunci când e vorba de a reconstitui credințele mitice și practicile magico-rituale ale geto-dacilor. Fiind tainice, acestea ajungeau cu greu și fragmentar la cunoștința străinilor. Pe de altă parte, neputând recepta adevăratele semnificații ale unor credințe și rituri specifice, diferite de mentalitatea lor mito-religioasă, străinii fie omiteau să le relateze, fie le înghesuiau în coordonatele propriei lor mentalități.

Rămânerea la stadiul deplângerii situației ar fi totuși ineficientă. Abordarea inter- și pluridisciplinară este o soluție. Atâtea câte sunt, informațiile cuprinse în izvoarele antice (corect traduse și interpretate) pot fi coroborate cu datele oferite de arheologi, antropologi, istorici, lingviști, paleoetnologi etc. De asemenea, mi se pare profitabilă abordarea mitologiei române în context universal, dar nu cu uneltele comparativismului mecanic – boala copilăriei etnologiei –, ci prin raportarea orientativă la alte mitologii și prin folosirea prudentă și nuanțată a structurilor și scenariilor mitice (să le numesc) „invariante".

Un rezervor practic nesecat de informații privind mitologia română îl constituie manifestările și textele folclorice, chiar dacă acestea au fost culese abia de la jumătatea secolului al XIX-lea. Relația dintre mitologia populară românească, pe de o parte, și mitologia pre- și protoromână, pe de altă parte, pare a fi problema cea mai delicată cu care se confruntă cercetătorul care își propune o tratare diacronică a fenomenelor culturii și mentalității populare autohtone. Este vorba despre o lucidă și corectă măsurare a aportului – cantitativ și calitativ – al structurilor și motivelor mitice arhaice în cadrul fenomenului cultural complex al mitologiei române.

Poziția *maximalistă* adoptată de unii cercetători este spectaculoasă și seducătoare, dar nu mai puțin exagerată (câteodată nocivă) decât cea *minimalistă*, adoptată de alții. În ambele cazuri este vorba adesea de o implicare subiectivă a cercetătorului. În fond, nu ne putem aștepta la un *nivel zero* al subiectivității. Ea nu este negativă în sine, ci doar prin unele forme de manifestare (rea-credință, tezism, naționalism, tracomanie, protocronism etc.). Cultura populară beneficiază de suficiente merite autentice, pentru a nu avea nevoie de „proteze", fie ele și „de aur". În fond, unul dintre principalii indicatori care atestă vigoarea, lipsa de complexe și maturitatea unei civilizații (în speță, cea contemporană românească) este curajul de a-și contempla cu obiectivitate propria devenire istorică și culturală, fără menajamente și fără înfrumusețări decorativiste.

Este evident faptul că principalele surse de reconstituire a mitologiei românești sunt textele și manifestările folclorice, fenomene culturale caracterizate prin *anonimat* și *oralitate*. Din punctul de vedere al cercetătorului, dezavantajul pe care îl prezintă o cultură tradițională, eminamente orală (sărăcia izvoarelor scrise), este recompensat de un avantaj esențial: perpetuarea în forme vii a unor străvechi motive mitice și practici rituale. Aceste *date culturale* s-au transmis – în forme abia schimbate – „din gură în gură", de la o generație la alta, în stare vie, ca elemente operante încă pentru o mentalitate aproape contemporană și nu ca relicve fosilizate sau ca exponate defuncte de muzeu.

Este unul dintre motivele care-l făceau pe Mircea Eliade să afirme (doar aparent retoric) că, de multe ori, „credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană" (2, p. 191). Sau, într-o altă formulare, datorată tot lui Eliade: „Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țăranii din Europa Centrală și Sud-Orientală la

începutul secolului XX, păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer" (2, p. 17).

La rândul său, Ioan Petru Culianu era convins că, de-a lungul secolelor, relativa „izolare" a spațiului cultural românesc a dus la „un conservatorism aproape incredibil pe plan lingvistic", dar și la „persistența tenace, în folclor, a elementelor romane". În studiile sale de magie și de istorie a religiilor, Culianu se arăta surprins „de trăsăturile foarte vechi pe care încă le mai păstrează credințele populare românești" (3).

Sigur că nu voi cădea în capcana susținerii „înghețării" sau a „purității" mitologiei române. Dimpotrivă, aceasta se prezintă cercetătorului contemporan ca o „ființă compozită" (ca să rămân în sfera mitologicului). Structurilor și scenariilor mitice autohtone li s-au suprapus elemente de mitologie romană, iudeo-creștină (prin filieră bizantină), slavă, elemente mitice ale unor popoare asiatice migratoare ș.a. A rezultat o mitologie populară vie, evolutivă, un produs cultural sincretic specific, ale cărui straturi suprapuse de-a lungul timpului sunt astăzi greu de decantat.

Problema este foarte complexă. Simplificând-o și reducând-o la un model matematic, se poate recepta – în perspectivă diacronică – mentalitatea mitică autohtonă ca fiind o funcție de cel puțin două variabile. Pe de o parte, ea a fost supusă unei evoluții lente, aproape insesizabile, dar continue, datorate evoluției naturale în timp a mentalității populare. O numesc convențional *evoluție liniară*. Pe de altă parte, a fost supusă unei evoluții accelerate, dar în genere discontinuă, datorată suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții exogene. O numesc convențional *evoluție în trepte*.

Specificul mitologiei române nu rezidă numai în faptul că structuri mitice arhaice, autohtone, au supraviețuit în forme folclorizate în mitologia populară, dar și în modul în care au fost asimilate scenarii și motive mitice exogene. Curba *evoluției în trepte* a fost astfel mult aplatizată („liniarizată"), în primul rând pentru că au fost asimilate doar anumite motive mitice, care nu intrau în contradicție flagrantă cu coordonatele esențiale și principiile mentalității mitice proprii, și, în al doilea rând, pentru că motivele mitice preluate nu au fost calchiate, ci adaptate (prin eliminări, adăugări, schimbări de semnificații) conform aceleiași mentalități mitice autohtone. Se poate vorbi despre fenomenul de *adoptare* prin *optare* și *adaptare*.

Este cauza pentru care un motiv sau un scenariu mitic evident „importat" rămâne totuși, de cele mai multe ori, definitoriu și pentru mentalitatea mitică românească, nu numai pentru cea care l-a generat și „exportat". „Originalitatea unui popor – scria Lucian Blaga – nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul

cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale-afară de interesant și concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție" (4). În astfel de cazuri, cercetătorul nu este obligat doar să recunoască și să pună în evidență preluarea, dar și să răspundă la întrebări de tipul *de ce a fost adoptat* și *în ce fel a fost adaptat* respectivul motiv sau scenariu mitic (5).

Nu numai rămânerea la stadiul deplângerii penuriei de izvoare scrise vizând paleomitologia autohtonă este, așa cum am spus, ineficientă, ci și cantonarea în stadiul de a ne felicita pentru bogăția de informații mitice pe care le conțin creațiile folclorice. Imensa materie culturală culeasă de folcloriști este abia o materie primă pentru cercetătorul mitologiei populare. Acesta o supune unui demers de *arheologie culturală*, care implică mai multe faze: intuirea locului unde trebuie săpat, dezgroparea unor relicve acoperite de aluviuni, interpretarea lor prin descifrarea corectă a semnificațiilor, îndepărtarea elementelor suprapuse (când?, cum?, de ce?) și adăugarea celor dispărute (când?, cum?, de ce?), reconstituirea prin extrapolare, pe baza câtorva fragmente, a unui întreg fenomen mitic arhaic, argumentarea originii și evoluției fenomenului sociocultural respectiv, raportarea lui la fenomene mitice universale și așa mai departe.

În cazul mitologiilor unor etnii europene – care au fost redactate de mitografi în Antichitate (grecii și romanii), în Evul Mediu (germanii și nordicii) sau în epoca modernă (finlandezii) –, se impune de regulă un efort de „deliteraturizare", în vederea depistării motivelor și structurilor mitice originare. În principiu, cercetătorul care se încumetă să reconstituie mitologia română este confruntat cu o dificultate într-un fel antagonistă: decelarea motivelor mitice și corelarea lor, astfel încât să rezulte un „scenariu" unitar și coerent.

O problemă fundamentală și controversată este aceea dacă se poate vorbi despre o mitologie românească propriu-zisă sau, mai degrabă, despre un număr (e drept, foarte mare) de teme și motive mitice. A doua soluție este infinit mai comodă și, la prima vedere, pare chiar evidentă. Este cauza pentru care, de-a lungul timpului, mulți cărturari au optat fie pentru o abordare totală, dar mitografică, descriptivă a mitologiei române, fie pentru o abordare etnomitologică, în profunzime, dar parțială (la nivelul unui motiv sau al unei teme mitice). Or, în aceste cazuri s-au supralicitat, de regulă, problemele de *lexic mitic*, în dauna celor de *gramatică mitică*. Desigur, cunoașterea cuvintelor/semnelor care compun o limbă sau un limbaj și a semnificațiilor acestora este absolut necesară, dar nu și suficientă pentru cunoașterea limbii/

limbajului respectiv. Se pune întrebarea după ce reguli iau naștere anumite *miteme*, în anumite forme specifice, și care sunt normele conform cărora ele se articulează pentru a genera un limbaj mitic coerent.

Cu alte cuvinte, ce generează și unește manifestări mito-rituale, atât de (aparent) diverse și atât de (aparent) distincte, cum sunt: legendele cosmogonice, credințele și riturile de întemeiere a unui spațiu locuit, practicile magice de alungare a molimelor, furtunilor, eclipselor etc., valorizarea mito-simbolică a plantelor și animalelor, credințele în atâtea ființe fabuloase, (u)topografia *lumii de dincolo*, credințele și practicile rituale legate de naștere, căsătorie, moarte, legate de zilele și perioadele anului (calendarul popular) etc.? Toate acestea compun, într-adevăr, o mitologie populară, dar – ceea ce este mai important – ele sunt generate și guvernate de o (una și aceeași) mentalitate mitică. Aceasta este alcătuită dintr-un număr finit de principii mitice (modele de gândire arhetipală) care, aplicate la o infinitate de situații diferite, generează o infinitate de „răspunsuri" mitice (miteme), aparent diferite, dar în fond convergente. Aceste miteme și-ar găsi locul într-o structură mitică organică, în acel „scenariu" unitar și coerent de care aminteam, dacă ar putea fi stabilite principiile mitice care le generează și le guvernează (5).

*

În urma unui demers centripet – pornind de la un număr relativ mare de motive mitice diferite –, am încercat să delimitez coordonatele unui model de gândire arhetipală, pe care l-am numit convențional *Ordine și Haos*. Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispare odată cu actul cosmogenezei. Tot așa cum toate elementele Cosmosului preexistă, în stare virtuală și latentă, în materia Haosului precosmogonic, acesta din urmă supraviețuiește în chiar structura Cosmosului. Boala, moartea, furtuna, seceta, eclipsa, cutremurul, invazia inamicilor etc. sunt receptate ca ipostaze ale Haosului, care disturbă ordinea cosmică.

Principiul Haosului își revendică drepturile și primatul. El încearcă să readucă lumea în starea haotică inițială, precosmogonică. Universul (sau orice microunivers: corpul, casa, satul etc.) este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilând mereu între starea de Haos și cea de Cosmos („univers ordonat", în sensul pitagoreic al conceptului *kosmos*). În societățile arhaice și tradiționale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest „spectacol cosmic", ci participă activ, cu mijloace mito-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat și la restabilirea ordinii cosmice care este temporar, uneori ciclic, disturbată.

Odată restaurat acest principiu al mentalității mitice, l-am aplicat – de data aceasta printr-un demers centrifug – diferitelor creații mito-folclorice românești. Am observat că bună parte dintre legende, colinde, balade, descântece (prin recitarea lor) și ceremonii, ritualuri, gesturi magice (prin practicarea lor) au ca ultim scop menținerea sau restabilirea „rânduielii lumii". „Citite" fiind cu ajutorul acestei „grile", motivele mitice și practicile rituale s-au dovedit a fi mai ușor descifrabile, au căpătat sens aspecte considerate gratuite de către comentatori sau au apărut sensuri noi, în locul celor deja atribuite. Mai mult decât atât, am observat că texte și manifestări mito-rituale tratate ca distincte erau de fapt doar ipostazieri formal diferite ale aceleiași ecuații mitice arhetipale.

1. *Uroboros.* Balaurul primordial înghițindu-și coada. Alegorie alchimică privind transformarea Haosului în Cosmos și a mercurului în aur (miniatură, manuscris din secolul al XVI-lea)

Principiul *Ordine și Haos* se suprapune, în bună măsură, principiului care operează în cadrul religiilor și mitologiilor dualiste: lumea

este creată și se perpetuează datorită conlucrării și confruntării dintre Dumnezeu și Diavol. Foarte multe ecuații din mitologia populară românească (inclusiv legendele cosmogonice) se bazează pe înfruntarea dintre două entități mitice antagoniste. Problema apariției și supraviețuirii dualismului religios în spațiul românesc și în cel sud-est-european (mai ales prin diverse secte medievale neomaniheiste: paulicianism, bogomilism etc.) a fost foarte controversată în rândul savanților încă de la jumătatea secolului al XIX-lea. Am abordat acest subiect cu un alt prilej (6).

Se pune întrebarea dacă principiul *Ordine și Haos* este specific mentalității mitice autohtone și, dacă da, în ce măsură. Nu cred că-l pot considera ca fiind *specific*, în sensul strict al termenului. Este vorba de un model arhaic și universal de gândire mitică. El este specific mentalității mitice autohtone doar în măsura în care s-a manifestat în forme specifice, câteodată inedite. Acțiunea sa se verifică atât sincronic, pe orizontala spațiului cultural românesc, cât și diacronic, pe verticala timpului, mergând de la vechi mărturii istorice și arheologice până la manifestări mito-rituale aproape contemporane. Pe de altă parte, principiul *Ordine și Haos* nu acționează întotdeauna singur, ci corelat cu alte principii mitice care alcătuiesc împreună o specifică și destul de precis conturată mentalitate mitică autohtonă.

Abia reconstituind această mentalitate s-ar putea cartografia un continent atât de întins, atât de divers și cu atât de multe „pete albe" cum se prezintă astăzi a fi mitologia română.

Note

1. Vezi Petre Alexandrescu, „Călătoria lui Herodot la Marea Neagră", *Magazin istoric*, nr. 1, 1978, pp. 6-10.
2. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
3. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, ediția a II-a, Editura Nemira, București, 1999, pp. 333 și 336 (vezi și ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2012).
4. Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, Editura Minerva, București, 1985, p. 254. Aceeași idee a fost formulată (uneori demonstrată) și de alți cărturari români. „Le fait, par exemple, qu'un peuple n'accepte et n'assimile que telles légendes et tels livres populaires, en rejetant et en oubliant tels autres, n'est-il pas assez significatif pour qu'on en tienne compte dans l'étude de la structure spirituelle de ce peuple?" (*cf.* Mircea Eliade, „Les Livres Populaires dans la Littérature

Roumaine", în *Zalmoxis*, II, Paris, 1939, p. 67). Sau: „Un subiect împrumutat trebuie să fie integrat în spiritul culturii proprii și aceasta se petrece prin îmbrăcarea sa în haine noi, prin acordarea unui aer local foarte pronunțat. Numai în măsura în care o asemenea transformare poate avea loc, subiectul este sau nu împrumutat. […] Trecând de la un popor la altul, subiectul se îmbogățește deci cu numeroase trăsături particulare, care țin de diversitatea psihologiei etnice" (*cf.* Adrian Fochi, *Femeia lui Putifar*, Editura Univers, București, 1982, p. 9).

5. Felul în care a fost, de exemplu, adoptată/adaptată mitologia (iudeo-)creștină de către români este simptomatic. De regulă, în alte ținuturi, fie noua mitologie/religie a înlocuit-o total (sau cvasitotal) pe cea veche și autohtonă, fie a coexistat un timp cu aceasta din urmă, în planuri paralele, într-o relație de confruntare antagonică (cu excesele de intoleranță cunoscute). În ținutul carpato-dunărean, deși pătrunderea creștinismului este atestată încă din secolul al IV-lea, mitologia populară autohtonă s-a păstrat, până în pragul secolului XX, atât de vie și de profund înrădăcinată, încât nu a fost niciodată total înlocuită cu cea creștină și nici nu prea s-au dus între ele lupte doctrinare (decât foarte târziu și în forme blânde). Credințele și practicile mito-folclorice autohtone și cele mito-religioase creștine s-au întreţesut cu compromisuri și adaptări reciproce (fie prin „creștinizarea" celor păgâne, fie prin „păgânizarea" celor creștine), generând un creștinism folcloric, o mitologie sincretică specifică, păgână și creștină, în proporție fluctuantă, de la caz la caz.
6. Vezi Andrei Oișteanu, „Diavolul și bunul Dumnezeu. Problema dualismului religios în Europa de Sud-Est: de la Gaster și Hasdeu la Eliade și Culianu", în volumul A. Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, pp. 153-164.

I. Colinda tip *Furarea astrelor*. Motive și semnificații mitice

1. Cosmos și Haos

Teomahia este o temă mitică universal răspândită. O întâlnim atât în unele mituri cosmogonice, cât și în miturile referitoare la luptele dintre zei pentru obținerea suveranității sau în cele referitoare la intruziunea Haosului în Cosmos. În acest ultim caz, teomahia este declanșată de răpirea (ascunderea, înghițirea) de către un demon a unor „însemne" divine. Este un act care produce regresiunea temporară a Cosmosului în Haos. Cosmocratorul sau un zeu din anturajul său este obligat să intervină pentru a răpune demonul uzurpator și pentru a reinstaura ordinea cosmică.

Într-un cunoscut mit vedic, demonul Vṛtra zăgăzuie apele cerești, închizându-le „în pântecele munților". Lumea este amenințată să dispară și numai înfrângerea dragonului Vṛtra de către zeul Indra (numit în texte *Vṛtrahan* = „distrugătorul lui Vṛtra") este în măsură să restabilească ordinea cosmică. Într-un mit sumero-akkadian, un zeu avimorf al lumii de jos – Zu (sau Anzu) – îi fură zeului suprem Enlil atributele puterii și, mai ales, „divinele tăblițe ale destinului", pe care le ascunde „în muntele său", suspendând astfel normele Cosmosului (1, p. 62). În textul fragmentar al mitului nu apare numele zeului care, învingându-l pe Zu, reinstaurează ordinea, dar se pare că în perioada akkadiană această victorie a fost atribuită zeului Bel-Marduk, pentru că într-o *Invocare către Marduk* acesta este slăvit ca fiind „cel care sparge țeasta capului lui Zu" (1, p. 245). Într-un mit hitit, balaurul Illuyanka îi răpește zeului furtunii Teshub ochii (și inima, într-o altă versiune), provocând astfel

seceta. Printr-un șiretlic, Teshub își recapătă vederea și îl învinge pe monstrul ofidian (2, p. 245).

În folclorul mitic românesc, tema în discuție este atestată din abundență. Amintesc doar basmele în care balaurii sau zmeii fură soarele și luna de pe cer (tip *Greuceanu*) sau merele de aur dintr-un copac cu valențe cosmice (tip *Prâslea cel voinic și merele de aur*) și colindele în care Iuda fură din rai astrele, iar un sfânt (de regulă Ilie) îl răpune cu fulgerul, îl leagă în lanțuri și readuce „odoarele" la locul lor.

În ceea ce privește colindele tip *Furarea astrelor*, o primă apropiere se poate face cu legenda ebraică apocrifă a căderii și înlănțuirii îngerilor, cu privire la care au supraviețuit câteva aluzii chiar și în textele canonice ale Bibliei: *Geneza* (VI, 4), *Isaia* (XIV, 12-15), *Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda* (6), *A doua epistolă sobornicească a Sf. Apostol Petru* (II, 4), *Evanghelia după Matei* (XXV, 41) ș.a. Vehiculată în Evul Mediu bizantin de *Cronografe, Întrebări și răspunsuri*, *Erminii* și alte texte religioase, legenda a pătruns în folclorul românesc, dând naștere unui bogat ciclu de legende care au fost în mare parte strânse și publicate în 1913 de T. Pamfile (3, pp. 63-77). Scenariul acestor legende populare diferă însă în câteva puncte esențiale de scenariul colindelor românești în discuție.

În 1920, Al. Rosetti intuia că la originea acestor colinde, grupate de el sub titlul generic *Prada din raiu*, trebuie să fie o legendă apocrifă, necunoscută la acea dată (4, p. 57). Abia în 1938, Nicolae Cartojan prezintă o legendă „cu trăsături bogomilice", aflată într-un manuscris (BAR nr. 1282) de la începutul secolului al XIX-lea, ca fiind „prototipul apocrif al ciclului de colinde «Prada din raiu»" (5, II, pp. 49-51). Este vorba de legenda cu titlul: *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditoriului D[u]mnezeu cu gândul și cumu au căzutu dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcutu dracu.*

Adaug faptul că, în diferite variante, tema este atestată și în folclorul altor popoare din estul Europei: sârbi, macedoneni, bulgari, ruteni, ucraineni, letoni etc. (5, II, p. 73). „Prototipul apocrif" propus de N. Cartojan conține într-adevăr majoritatea motivelor cuprinse în colinda românească. Dar din scenariul colindei, care prezintă anumite diferențe de fond, de formă și de structură față de scenariul legendei, lipsesc unele motive parazitare existente în legendă, apărând în schimb altele noi.

Este plin de semnificație faptul că această temă a fost preluată în colinde – poezii rituale ce se cântă în preajma schimbării anului, atunci când omul, natura, Cosmosul întreg se reînnoiesc. O reînnoire care presupune două momente esențiale:

1. regresiunea în Haos a vechiului Cosmos, „uzat", „îmbătrânit", „lipsit de vigoare"; și
2. regenerarea unui Cosmos nou, capabil să perpetueze existența.

Colinda nu este pentru mentalitatea populară doar „o frumoasă datină din străbuni", ci un act ritual obligatoriu prin care Cosmosul este menținut *ad infinitum* pe spirala ontologică. Din acest punct de vedere, obiceiul statornicit în rândul multor exegeți ai genului de a împărți colindele în „laice" și „religioase" mi se pare impropriu. Așa cum vom vedea, colinda reactualizează o dramă de proporții cosmice. Dar nu este vorba pur și simplu de relatarea unui eveniment petrecut într-un timp indefinit (de tip „odată ca niciodată"), și nici măcar într-un timp primordial (*in illo tempore*). Drama se produce *aici* și *acum*, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postura de „colindători", fie în cea de „colindați" – la această dramă, nu numai la rememorarea, ci și la retrăirea ei.

Nu întâmplător, în unele regiuni ale țării, eroul din colindă care intervine pentru restabilirea ordinii cosmice nu este Arhanghelul Mihail sau Sf. Ilie, ci chiar flăcăul căruia i se colindă în acel moment (6, p. 113; 7, p. 70). Mai mult decât atât, actul colindării însuși este apotropaic: „Când nu se va mai colinda, atunci și el [Dracul] va ieși", sună o credință bucovineană de la începutul secolului XX. „Dracii numai spre Crăciun și spre Anul Nou nu umblă și nici o altă necurățenie, căci se tem de băieți, că umblă atunci cu colinda" (44, pp. 56-57). Credințele oltenești culese la sfârșitul secolului al XIX-lea sunt formal diferite, dar esențial analoage. Actul ritual al colindatului mântuie Cosmosul într-un moment de criză: „Pământul este așezat pe un stâlp și [...] Iuda roade continuu la acel stâlp ca să doboare pământul, însă nu poate, deoarece în fiecare an iese să vadă colindătorii și, până la înapoierea sa, stâlpul se face la loc" (8, p. 73). Sau într-o altă formulare, mai semnificativă: „Pământul e așezat pe doi stâlpi, [...] diavolul roade veșnic la ei și când vede Colinda (bățul frumos)

de la Crăciun, până să-l privească, Dumnezeu aruncă fier în rosătura stâlpului și diavolul roade până la Paști, când vede ouă roșii și, până să le privească, Dumnezeu iar aruncă fier acolo unde el a ros și astfel îl amână, că niciodată nu mai isprăvește de ros. De aceea nu se scufundă pământul" (8, p. 73).

Credințele citate mai sus sunt relevante. Ele definesc unele dintre coordonatele mentalității populare românești referitoare la actul ritual al colindatului:

1. colinda relatează o dramă cosmică în chiar momentul producerii ei;
2. colindătorii și colindații sunt implicați direct în acțiunea de scoatere a Cosmosului din criză (din Haos);
3. între om și Cosmocrator există o colaborare sincronă. Fiecare are menirea lui și neparticiparea unuia poate periclita însăși existența Cosmosului;
4. „muncile" lui Iuda sunt veșnice. Momentul critic, când balanța s-ar putea înclina în favoarea lui, este sfârșitul anului vechi și începutul celui nou.

În paranteză, notez faptul că astfel de credințe nu sunt singulare în sud-estul Europei. În Grecia, de exemplu, se credea că demonii htonieni (*Callicanțari*) bântuie așezările omenești timp de 12 zile, între Crăciun și Bobotează. „Este vremea când ei ies la suprafața pământului, încetând să mai roadă arborele lumii, care tocmai acum este pe punctul să se prăbușească și care se poate reface grație acestui fapt" (11).

Aceste 12 „zile cosmogonice" (71, p. 121) corespund simbolic celor 12 luni ale anului, dar această perioadă nu face parte efectiv nici din anul vechi, nici din cel nou. Este o perioadă în care timpul este regenerat și tocmai de aceea ea este în afara lui. Anume în acest interval de timp, Cosmosul „moare" (regresiune în Haos) pentru a „renaște" revigorat (cosmogeneză), reluându-se astfel ciclul ontologic. De acest proces de regenerare a timpului, a naturii și a Cosmosului întreg sunt, într-un fel sau altul, legate majoritatea ceremoniilor și actelor rituale produse în această perioadă: excesele de toate felurile, petrecerile și ospețele, jocurile cu măști, actele magice augurale, „moșii de Crăciun", sorcova, plugușorul, bradul de Crăciun, urările, colindatul ș.a.m.d.

Excepție fac „cântecele de stea”, teatrul religios („Vifleim”) și alte câteva manifestări cu tematică și de proveniență propriu-zis creștină. Suprapunerea arbitrară și târzie a celebrării nașterii lui Isus cu acest arhaic complex mito-ritual de structură cosmogonică a generat un amalgam de tradiții și obiceiuri. A luat naștere un fenomen sincretic specific, ale cărui circumstanțe și consecințe nu au fost încă pe deplin lămurite. Iată, de exemplu, cum suprapunerea de care vorbeam a generat la nivelul colindei o imagine paradoxală. Chiar la nașterea sa, Pruncul Isus creează Cosmosul:

De-asta-i seara lui de-Ajun
Tocma-n noaptea lui Crăciun,
Când Fiul Sfânt s-a născut,
Și pământul l-a făcut,
Și cerul l-a ridicat,
Tocma-n patru stâlpi de-argint.
Mai frumos l-a-mpodobit:
Tot cu stele mărunțele,
Printre ele-s mai mărele:
D-una-i luna cu lumina,
De alta-i soarele cu razele (9, p. 14; 10, p. 96).

Pentru a face o analiză hermeneutică a colindei tip *Furarea astrelor*, voi încerca să trec în revistă și să comentez pe rând principalele motive mitice pe care le conține sau doar le sugerează textul colindei.

2. Desfrâul sacru

Sub poalele ceriului
Florile dalbe!
La umbra nourului [mărului?]
Mândră masă e gătită
Pe iarba cea înverzită.
Dar la masă cine șede
Dumnezeu ce toate vede;
Și Crăciun, cel bătrân,
Și Ioan, Sfânt Ioan,
Și Ilie, Sfânt Ilie (13, p. 26).

Din punct de vedere literar, colinda debutează clasic. Sunt fixate locul de desfășurare a acțiunii și o parte dintre personaje. Imaginea unei agape la o „mândră masă", așezată într-un spațiu sacru (de regulă, la umbra mărului cosmic), este un loc comun în poezia rituală solstițială. Această imagine apare fie ca motiv principal în unele colinde, fie ca un prim tablou în altele cu scenariu mai amplu. Ospățul zeilor sau al eroilor (Antofiță, Vioară etc.) reprezintă un model pentru ospățul oamenilor:

Unde cu toții bea, mânca
Și cu toții se cinstea
Chiefu dăplin și-l făcea
Tot ca și noi acuma (47, p. 70).

Dar motivul nu conține numai ideea imitării zeilor (*imitatio dei*), ci și pe aceea a comuniunii cu ei. Să nu uităm că, pentru mentalitatea populară, anume în această perioadă a anului „se deschid cerurile". Conform majorității credințelor referitoare la calendarul popular, culese la sfârșitul secolului al XIX-lea, acest fenomen miraculos s-ar produce în perioada de sfârșit/început de an, și anume de Crăciun, de Anul Nou și de Bobotează (8, pp. 64-67; 29, pp. 334, 339, 345). Or tocmai în aceste momente pare să se restabilească o pierdută stare paradiziacă: omul înțelege graiul animalelor, i se împlinește orice dorință și, mai ales, se reface comuniunea primordială cu divinitatea. Când „cerurile se deschid", pe de o parte, oamenii pot să vadă „mese întinse, lumânări aprinse" (8, p. 65) și pe „Dumnezeu umblând pe cer" (29, p. 345), iar pe de altă parte, Dumnezeu cu toată suita sa de îngeri și sfinți „se uită pe pământ" (8, p. 64) și „asupra făpturii lui de pe pământ" (29, p. 345). El chiar coboară pe pământ pe o „scară de ceară" (72).

Distanțe de nemăsurat („cât din cer până-n pământ") și granițe de netrecut se spulberă acum, făcând posibilă o comunicare directă, nemediată. Sferele devin tangente, se întrepătrund chiar, se contopesc până la confuzie. În colinde, curtea, casa și masa omului sunt plasate în „Centrul Lumii" și descrise în „culori" sacre:

Niște case-s mari de piatră,
Nalte-s, nalte-s, minunate,
Sus cu roșu-s coperite,
Jos cu var sunt văruite
Dinăuntru poleite,

Dinafară zugrăvite,
Dinaintea caselor
La *mijlocul* curților,
Născutu-mi-au, crescutu-mi-au
De-ș doi meri și de-ș doi peri;
De trupini întrupinați,
De mijloace-s depărtați,
De vârfori îs sus la nori,
De smicele-s sus la stele,
Sub dumbrița l-aș' doi meri,
L-aș' doi meri și l-aș' doi peri,
Frumoase mese-s întinse,
Mese-ntinse, jețuri scrise,
Și mai sunt făclii de-aprinse (9, pp. 30, 37, 44).

Odată restabilite *timpul sacru* și *spațiul sacru*, comunicarea primordială între om și divinitate este în măsură să se producă. „Dar la mese cine-mi șade?", întreabă retoric colindătorii pentru a sublinia răspunsul pe care tot ei îl dau: la masă „beau și se-nveselesc" „bunul Dumnezeu", „bătrânul Crăciun", „Sfântul de Sângeorz" și, laolaltă cu zeii, „domnu' [gazda] acestor case" (9, pp. 37, 30, 44). Sau, în altă variantă, comeseni sunt: Dumnezeu, Sf. Petru, Sf. Ion și gazda (48, p. 46). În alte versiuni, gazda este descrisă stând la masă și așteptând să pogoare Dumnezeu („Facă-mi Domnu-atâta bine,/ Ca să vie pân' la mine"), pentru a ospăta împreună și pentru a lăsa „în casă sănătate,/ Și prin curte bogătate [...]/ Rodu-n codru" etc. (9, p. 38; 48, pp. 46-47). Într-o splendidă variantă de colindă care se încadrează în acest tip, colindătorul întreabă gazda pentru cine împodobește casa și masa. Gazda (de fapt, tot colindătorul) răspunde:

Ci mi-aștept pe Dumnezeu
Ca să-mi cine el cu mine,
El cu mine, eu cu el,
Cum e legea lui Crăciun
Lui Crăciun celui bătrân,
C-așa mult nu va ședea,
Mâine-n prânz s-o ridica,
Pleacă-n codru să rodească ș.a.m.d. (9, p. 24).

Arhaice și profunde semnificații par a ieși la lumină. În mod ritual, de Crăciun era restabilită starea întreruptă *in illo tempore*

din cauza păcatelor omenești. O stare paradiziacă în care „cerul era aproape de tot de pământ", astfel că omul putea ușor să acceadă la cer („dacă te suiai pe gard, dai cu mâna de cer"), iar Dumnezeu și sfinții umblau pe pământ printre oameni (36, pp. 4-6). Colindatul este principalul act ritual prin care această stare primordială benefică este temporar, dar ciclic reactualizată. Dumnezeu intră în casa gospodarului odată cu colindătorii:

> Sculați boieri,
> Că vă vin colindători,
> Că v-aduc pe Dumnezeu (29, p. 327).

Sau imediat după plecarea colindătorilor:

> Noi [colindătorii] ieșim de aici,
> Dumnezeu să intre aici (29, p. 314).

Trebuie spus că motivul „Dumnezeu – oaspete la masa gospodarului" nu este specific numai colindelor românești. În forme aproape identice, el se bucură de o foarte mare răspândire și în colindele „pentru gospodar" ale ucrainenilor, bielorușilor și bulgarilor (48, pp. 45-47).

Motivul agapei divine, cu care se deschide colinda tip *Furarea astrelor*, prezintă totuși unele elemente specifice față de felul cum apare în alte tipuri de colinde. Prezența unei „mese mândre" nu trebuie să ne mire:

> Masă rotilată
> De bucate 'ndestulată
> De băuturi încărcată (21, p. 12).

Reprezentarea raiului ca un spațiu al belșugului alimentar („Unde-s mese-ntinse/ Și făclii aprinse") este un loc comun în literatura populară română (8, p. 245). De regulă însă, mesele raiului stau în așteptarea „sufletelor bune". De data aceasta, beneficiarii sunt chiar „gazdele" raiului, adică zeii:

> Șade Bunul Dumnezeu,
> Cu toți sfinții dimpreună,
> Ospătând cu voie bună (6, p. 115).

Mai mult decât atât, așa cum vom vedea, colindele prezintă, direct sau doar aluziv, producerea unor excese de comportament:

> Și toți sfinții dimpreună
> Se aflau în voie bună;
> Beau de-a rândul și cinsteau
> Și frumos se-nveseleau (13, p. 26).

În alte variante, excesele sunt și mai evidente. Sf. Ion se „libovește" într-un „pat mândru frumos" (14, p. 45) sau/și bea vin până se îmbată:

> Of, Ioane, Sfânt Ioane,
> Tu de vin te-ai îmbătat.

Sfântul Petru, paznicul raiului, adoarme „în post", în timp ce Dumnezeu „trage" un „danț" cu îngerii:

> Joacă-o horă de îngeri,
> Dar dantul cine mi-l trage?
> 'l trage bunul Dumnezeu (14, p. 59).

Omul pare să-și „construiască" un model divin pentru propriul său comportament ritual și ceremonial (73). „Precum în cer, așa și pe pământ." Nu pare deci să fie vorba de o tratare profană a temei, cum crede Lucia Cireș (14, p. LIV), ci de transpunerea la nivel divin a unui obligatoriu desfrâu ritual, pe care-l practică oamenii în timpul sărbătorilor legate de înnoirea anului. Este vorba de un comportament anarhic și orgiastic, dar nu mai puțin ritual, ca, de pildă, comportamentul cumpătat-ascetic din timpul postului care precedă sărbătorile. „Sacrilegiile [din timpul sărbătorii] – scrie Roger Caillois – sunt considerate la fel de rituale și de sfinte ca înseși interdicțiile pe care le violează. Ele relevă *sacrul*, ca și interdicțiile" (15, p. 227).

Una dintre menirile postului pare a fi tocmai aceea de a amplifica desfrâul din timpul sărbătorii. Să nu uităm că este vorba de lungul „post al Crăciunului", care durează 40 de zile. Este o perioadă în care prohibițiile sunt mai multe și mai severe decât cele obișnuite și care, odată încheiată, îndeamnă în mod firesc la excese. „Mâncarea, cam pe sponci, te face să te saturi ca de

pădurețe acre", „în Postul Crăciunului hori și nunți nu se fac prin sate, mai nicăiri" etc. (46, p. 1).

În aceste condiții, desfrâul din timpul sărbătorilor de iarnă este general și total. Întregul sistem de interdicții și constrângeri este abolit. El este înlocuit cu un comportament excesiv, care nu este doar îngăduit, ci chiar obligatoriu. Este instaurată la toate nivelurile (individual, colectiv și, așa cum am văzut, chiar divin) o stare de dezordine și desfrâu (o „Lume pe dos") care reclamă, pe cale magico-rituală, disoluția ordinii cosmice și, în final, regresiunea totală a *Cosmosului* în *Haosul* primordial (67).

Desigur, excesele și libertățile de toată mâna din timpul sărbătorilor de înnoire a anului au supraviețuit până astăzi în mediul rural și chiar, parțial, în cel urban, dar amplitudinea lor s-a diminuat simțitor în ultimul secol (74). Pentru a înțelege la adevărata valoare fenomenul „desfrâului sacru", ar trebui să ne imaginăm atmosfera sărbătorii cu secole sau chiar cu milenii în urmă.

> Datele comparative – constată Ovidiu Bârlea – arată cu elocvență că, cu cât mergem mai îndărăt pe scara istorică sau evolutivă, la popoarele din Antichitate și la cele primitive, cu atât Anul Nou este sărbătorit mai zgomotos, cu mai mult fast și participare masivă, constituind cea mai mare sărbătoare (17, p. 252).

Excesele (beții, obscenități, vacarm etc.) și chiar infracțiunile (bătăi, omoruri) erau atât de înrădăcinate și de generalizate în satele românești, încât doar cu vreo două secole în urmă autoritățile civile se vedeau obligate să ia măsuri polițienești și administrative pentru a interzice sărbătoarea sau pentru a-i limita amploarea. Astfel, într-un ordin al vicecomitelui din Deva, trimis în 1783 protopretorului din Silvașul de Sus (Hunedoara), se menționa obiceiul colindătorilor cu turca de a se îmbăta, provocând bătăi și omoruri. Ordinul stipula interzicerea datinii, colindatul fiind permis numai dacă primarul împreună cu șapte bătrâni ai comunității garantau că nu se vor produce scandaluri (17, p. 254).

Mărturii similare ne parvin și din secolul al XIX-lea și chiar de la începutul secolului XX. În 1859, de exemplu, în deschiderea primei colecții de colinde, At.M. Marienescu se plângea că datina colindatului „e amenințată cu ștergerea, deoarece din punct policial [= polițienesc] – ca cu ocaziunea colindării să nu se facă excese și abuzuri – e mai în toate părțile oprită" (18, p. 516). Similar, Ion G. Sbiera, în *Precuvântare* la colecția sa de colinde bucovinene

(publicată în 1888), remarca și el un regres al datinii la care au contribuit „măsurile polițienești, mânuite de străini [= austrieci]" (19). În sfârșit, în 1912, folcloristul Alexiu Viciu scria că unul dintre motivele principale care l-au determinat să întocmească și să publice (în 1914) colecția de colinde ardelenești „a fost faptul că în unele părți ale țerii administrațiunea le oprește în parte (turca) sau de tot, ori le mărginește în timp" (12, p. 2).

Într-adevăr, excesele și manifestările agresive din cadrul sărbătorilor de iarnă sunt atestate în România la sfârșitul secolului al XIX-lea: „Înarmați cu pietre, bastoane etc. [colindătorii] se împart în două cete și se bat până își sparg capetele sau își frâng mâinile, apoi pleacă la colindat" (29, p. 310). Fapte similare în timpul Crăciunului sunt atestate și în secolul XX: „Unde sunt două *turce*, fiecare începe de la un cap de sat și când se întâlnesc, se întrec [se bat?] jucătorii" (58); sau „Cu masca [...] se amenință, se atinge, se lovește, se bate cel colindat, în scopuri rituale sau ceremoniale, ale căror semnificații magico-mitologice astăzi s-au pierdut" (59, p. 234).

Cred că „semnificațiile magico-mitologice" ale acestui comportament nu „s-au pierdut" în totalitate, așa cum scria Romulus Vulcănescu în 1970. Am încercat în paginile de mai sus să descifrez articulațiile mentalității mitice care generează practicile magico-rituale de acest tip. Concluziile mele sunt asemănătoare cu cele dintr-o carte ulterioară (din 1985) a aceluiași etnolog:

> În retrospectiva istoriei religiilor, *carnavalul* e o sărbătoare ancestrală totală, anterioară creștinismului în Europa, care simbolizează „sacrul de transgresiune", [...] în care sunt concentrate toate formele de *dramatizare a timpului mitic* [...]. În ansamblul lui, carnavalul reprezintă un complex ritual și ceremonial care are loc anual [...], urmărind răsturnarea completă a ordinii și ierarhiei [...] și, ceea ce este mai semnificativ, însăși renașterea spirituală din haosul astfel produs și retrăirea timpului sacru în care a început creația lumii (60, p. 431).

În bună măsură, în cadrul sărbătorii colective de sfârșit de an supraviețuiesc datini și mentalități specifice unor sărbători precreștine, de tipul *Saturnaliilor* romane, „când restricțiile obișnuite ale legii și moralității erau date la o parte, când întreaga populație se deda unei veselii și voioșii ieșite din comun și când pasiunile cele mai tainice găseau o ieșire care nu le-ar fi fost niciodată îngăduită în cursul vieții obișnuite, mai cumpătată și mai sobră.

Asemenea izbucniri ale forțelor îngrădite ale naturii umane, care degenerau prea adesea în orgii sălbatice de desfrâu și crimă, au loc în mod obișnuit la sfârșitul anului...” (49, IV, p. 237). În cadrul acestor sărbători (inclusiv *Saturnalia* romană), în timpul cărora lipsa tuturor legilor era singura lege acceptată, era instaurată și anarhia socială. O datină tipică era aceea a libertăților totale, dar provizorii (pe perioada sărbătorii), acordate sclavilor și chiar aceea a inversării ierarhiilor sociale. În Europa Orientală, acest obicei a supraviețuit până în secolul XX, mai ales în folclorul slavilor nordici (polonezi, bieloruși, cehi), fiind legat de ziua Sf. Ștefan, a doua zi de Crăciun:

> La Sfântul Ștefan
> Orice slugă e domn!
> Gospodarul cu sluga
> Merg amândoi pe același drum;
> Sluga și cu stăpânul
> Beau bere împreună (48, p. 342; vezi și 50, p. 58).

Revenind la colinda comentată, voi încerca să arăt în continuare că „lumea pe dos”, sugerată în primele versuri (Dumnezeu chefuiește și dansează cu îngerii, Sf. Ion se îmbată și se „liboveşte”, Sf. Petru adoarme etc.), nu este decât un preludiu al Haosului. Un preludiu care prevestește și pregătește regresiunea totală a Cosmosului în Haos. Mai mult decât atât, pare a fi vorba de o dezordine voită, conștientă, ca și cum Dumnezeu și sfinții îi înlesnesc lui Iuda pătrunderea în rai și producerea unei catastrofe de proporții cosmice.

3. Somnul malefic

> Și de lume ei [Dumnezeu și sfinții] vorbiau
> De Sân-Petru pomeniau.
> Nici cuvântul nu-l gătară
> Sân-Petru se arătară.
> Cu paharul i-a întins
> Însă Petru n-a primit
> Că el a fost necăjit.
> Dumnezeu din graiu grăi:
> – Ce ești, Petre, necăjit?

Și Sân-Petru răspundea
– Doamne, Dumnezeul mieu,
Am scăpat de-am adurmit
Iuda cheia mi-a furat
Și în rai că s-a băgat (12, p. 87).

Cu toate că este vorba de un motiv auxiliar, mă voi opri în treacăt asupra primelor patru versuri din fragmentul citat. Poetul popular uzează aici de un artificiu epic pentru a face legătura și a „înmuia" trecerea bruscă de la imaginea anterioară („desfrâul divin") la cea ulterioară (anunțul Sf. Petru). Dar aici este implicată și credința populară în virtuțile magice ale cuvântului. O credință atât de fertilă în sfera folclorului românesc și care a generat atâtea superstiții și *tabuuri* lingvistice și onomastice (24). Ea este bine definită de proverbul: „Vorbești de lup, și lupul la ușă". Și poate nu este o coincidență faptul că Sf. Petru este considerat „patronul lupilor", „mai mare peste lupi" etc. (8, p. 306). Probabil că datorită acestei funcții (primordială, în mentalitatea populară, față de cea de „paznic al raiului"; *cf. Matei*, XVI, 19) s-a contaminat Sf. Petru cu unele atribute lupești. Ca și lupul, el apare atunci când este pomenit.

Dar să revin la motivul principal al fragmentului citat mai sus: *adormirea Sfântului Petru*. În acest moment crucial, când este în joc însăși soarta Cosmosului, somnul zeului este o greșeală fatală pe care o speculează Iuda. În unele variante ale colindei, cel care adoarme este Sf. Ion (21, p. 11) sau chiar Dumnezeu („Sus la dalbul răsărit/ Tare Domnul a durmit"; *cf.* 26, p. 65). Dar cel mai adesea somnul îl cuprinde pe Sf. Petru, ceea ce îi permite intrusului să-i fure cheile și să năvălească în rai.

În multe variante, Sf. Petru (sau cel care anunță dezastrul) își face intrarea reproșându-le sfinților și chiar lui Dumnezeu faptul că și-au părăsit posturile pentru a chefui și l-au lăsat singur: „Stați, Doamne, și ospătați/ [...] Sfinții din Rai au plecat,/ Singur pe min' m-au lăsat" (6, p. 115); sau „Of, Ioane, Sfânt Ioane,/ Tu de vin te-ai îmbătat/ Și din rai tot a prădat" (14, p. 62); sau „Măi Ioane, Sfânt Ioane/ Dar tu stai și veselești,/ Dar de rai nu te gândești" (14, p. 48); sau „Tu șezi, Doamne, și prânzești/ Și raiul nu ți-l grijești" (12, p. 90) ș.a.m.d. (vezi și 13, p. 26; 21, p. 13; 41, p. 42).

Apare aici o aparentă contradicție. De ce mentalitatea populară i-a acordat Sfântului Petru dreptul moral de a amenda greșelile celorlalți, în condițiile în care și el (sau mai ales el) se face

răspunzător de dezastru? Textul colindei nu ne ajută să dăm vreun răspuns, dar putem bănui substratul care a generat această contradicție. Este posibil ca vina Sfântului Petru să fi fost receptată ca fiind calitativ diferită de cea a lui Dumnezeu și a celorlalți sfinți. Pe când aceștia din urmă greșesc cumva conștient, se pare că Sf. Petru nu adoarme nici de bunăvoie, nici „din greșeală". După cum susțin legendele populare, pentru greșeli similare (pierderea cheilor, părăsirea raiului), Sf. Petru nu are nici o scuză și i se aplică un tratament sever: Dumnezeu îl bate sau pune să fie bătut (29, p. 381).

De data aceasta însă, nu numai că Sf. Petru nu este pedepsit, dar tot el este cel care reproșează. Somnul Sf. Petru nu pare a fi o greșeală, o abatere mai mult sau mai puțin conștientă de la datorie, pe care Iuda o speculează, ci o stare malefică provocată de acesta din urmă. Pare să fie vorba de un „somn malefic" produs de Iuda sau ca urmare a apropierii acestuia. Pentru mentalitatea populară, Iuda este principiul Haosului. El instaurează tenebrele, inerția, letargia, nonmanifestarea. Ca și alte ființe demonice similare, el însuși zace de regulă în această stare de „somn nepomenit". Mihai Coman a refăcut corect sfera semantică a expresiei: „somnul nepomenit" este unul de „netrezit", fără de capăt, adică unul mortuar (22, p. 37).

Într-o astfel de stare letargică – stare proprie principiului Haosului precosmogonic – e cufundat demonul/monstrul la întâlnirea cu zeul/eroul. Vṛtra, de exemplu, după ce confiscă apele cosmice, este găsit de Indra în adâncul munților (*Rig Veda*, IV, 19, 3) zăcând întins (*aśayānam*), dormind (*abudhyamānam*), cufundat în somnul cel mai profund (*suṣupaṇam*), de netrezit (*abudhyam*) (20, p. 32). Inerția, somnul, letargia, nonmanifestarea sunt stări proprii ființelor mitice care întruchipează Haosul. În mitul asiro-babilonian al creației (*Enuma Eliș*, I, pp. 37-40), Apsu – principiul masculin al Haosului – pornește război împotriva zeilor, pentru că aceștia, prin comportamentul lor vivace și zgomotos, îi tulbură somnul: „Vreau să-i distrug, să termin cu purtările lor, ca liniștea să fie refăcută, să putem dormi" (1, p. 16).

De regulă, când iese din starea de letargie (de nonmanifestare), monstrul produce un cataclism, ca în această colindă românească:

Sus, în vârful muntelui,
Sub cetina bradului,
Unde-și doarme boul negru,

Boul negru se sculară,
De rouă se scuturară,
Munți înalți se clătinară,
Văi adânci se tulburară
Și de vale c-apucară,
Rupse malul, rupse dealul,
Rupse brazi și păltinași (61, p. 86; vezi și 9, pp. 55, 100; 55, pp. 175-176).

De această stare letargică este contaminat și eroul atunci când accede în „lumea de dincolo". „Încercarea somnului", pe care eroul o depășește (sau nu), este un motiv frecvent în balade, basme și mituri (vezi Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, motivele C 735 – *somnul tabu* și D 1975 – *somnul luptătorului cu dragonul*). Chiar Ghilgameș este supus unei astfel de probe după ce traversează „apele morții", în căutarea nemuririi, la „Utnapiștim cel de departe": „Vino, să nu te culci și să nu dormi șase zile și șapte nopți" (*Epopeea lui Ghilgameș*, XI, 199). Dar pentru că „somnul îl năpădi ca un vârtej de vânt", eroul trebuie trezit „ca să se înapoieze teafăr pe calea pe care a venit" (XI, 200-208). Evident, somnul lui Ghilgameș nu este unul firesc, biologic, ci un somn asemănat cu moartea și datorat unui demon: „Ce am de făcut, Utnapiștim, încotro s-o iau, acum când *nemilosul* a pus stăpânire pe [membrele] mele? În camera de culcare, moartea s-a furișat și oriunde pun [piciorul meu] moartea e de față!" (XI, 230-234; *cf.* 1, pp. 173-174).

Într-un mit nord-american de tip *Orfeu și Euridice*, eroul reușește să ajungă în Infern, unde-și întâlnește soția moartă. Stăpânul Infernului îl supune „probei somnului": dacă eroul va reuși să vegheze toată noaptea, va putea să-și readucă soția pe pământ. Eroul încearcă, dar eșuează. I se mai acordă o șansă în noaptea următoare. Pentru a putea veghea noaptea, eroul doarme ziua. Dar și de data aceasta eșuează: odată cu înserarea, un somn irezistibil îl cuprinde (90, p. 311).

Într-un basm bucovinean (*Mintă-Creață, Busuioc și Sucnă-Murgă*) publicat de Ion Sbiera în 1886 (25), eroii pleacă în căutarea zmeilor, pentru a recupera (la fel ca în colinda noastră) „cheia raiului și lumina soarelui". Dar între „moșia oamenilor" și „moșia zmeilor" ei trebuie să traverseze „câmpul cu somnul", căruia Busuioc nu-i poate rezista decât cu ajutorul lui Sucnă-Murgă (adevăratul erou), care îl trezește (68).

V.I. Propp face legătura între motivul epic al căderii într-un somn letargic (de regulă al falșilor eroi) și „interdicția somnului", practică atestată în cadrul unor ritualuri de inițiere (23, pp. 86-89, 274). Ipoteza lui Propp este plauzibilă, odată ce ritualul inițierii era imaginat ca o „călătorie" a neofitului în „lumea de dincolo". Mircea Eliade consideră și el că proba somnului la care e supus Ghilgameș este „cea mai dură probă inițiatică", pentru că „a învinge somnul, a rămâne «treaz» echivalează cu o transmutare a condiției umane". Eliade consideră această probă ca fiind una „de ordin «spiritual», căci numai o forță excepțională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămână «treaz» șase zile și șapte nopți" (31, p. 82). Nu cred că este vorba aici doar de ideea depășirii unor limite biologice, ci de faptul că eroul trebuie să se sustragă somnului într-un tărâm unde letargia este lege. Anume această lege trebuie să o „încalce" eroul și nu pe cea care fixează limitele biologice ale naturii umane.

Dar dacă „tărâmul de dincolo" este un „tărâm al letargiei", atunci este firesc ca ființele care-l populează să poarte cu ele acest „morb al somnului". Chiar și atunci când ies din lăcașul lor. De exemplu, în textele zoroastrice, unul dintre demonii care-l însoțesc pe Arhidemonul Ahriman în încercarea de a distruge creația lui Ormazd este cel numit Busyasta, al cărui nume înseamnă „letargie, somn letargic" (regăsim aceeași rădăcină indo-europeană ca în sanscrită *[a]budhyam*, rusă *buditi* etc.).

Să vedem cum apare și în folclorul românesc motivul demonilor care poartă „morbul somnului" și-l contaminează pe erou. În balada *Milea*, eroul „greșește" și adoarme („Am greșit, și-am adormit"), în timp ce (sau pentru că) îi intră în sân „Șarpele bălăurel/ Tot cu solzii de oțel,/ Șarpele balaur/ Cu solzii de aur" (22, p. 183). Motivul apare mai pregnant în basmul *Prâslea cel voinic și merele de aur* (Aarne-Thompson, tip 301), cules de P. Ispirescu. Este vorba de un basm care conține aproape toate motivele din colinda *Furarea astrelor*: apariția zmeului (care poate fi asemănat cu Iuda din colindă), somnul falșilor eroi, furarea de către zmeu a merelor de aur (ce pot fi asemănate cu soarele și luna furate din rai de Iuda), lupta cu zmeul și victoria eroului. Fiii cei mari ai împăratului (falșii eroi) reușesc să păzească treji mărul „o săptămână întreagă", dar sunt cuprinși de un somn irezistibil în noaptea când apare zmeul: „Îl apucase o piroteală de nu se mai putea ține pe picioare [...], mai târziu, somnul îl copleși și căzu ca un mort, fără să se poată

deștepta decât tocmai când soarele era ridicat de două sulițe și atuncea văzu că merele lipsesc". Chiar Prâslea (eroul autentic) este nevoit să-și mestereasc o adevărată „instalație de trezire" pentru a scăpa, la venirea zmeului, de vraja somnului malefic.

În basme, chiar și Sf. Sisoe – un campion al luptei cu duhurile rele – adoarme la apariția demonului, permițându-i acestuia să fure copilul Melintiei. Este semnificativ faptul că anume acest episod nu apare în legendele apocrife relative la Sf. Sisoe, ci doar în forma lor pregnant folclorizată (70). Motivul „somnul eroului" apare și în alt tip de basme, cel în care voinicul răpune „balaurul de la fântână", salvând astfel fata de împărat oferită monstrului ca jertfă (75, a, b, c, d).

> Eroul adoarme aproape întotdeauna înaintea luptei – constată V.I. Propp, comentând basme rusești similare –, situație deosebit de frecventă în basmele în care fata de împărat este dată zmeului spre a fi mâncată. Eroul se cufundă într-un somn voinicesc, punându-și capul pe genunchii fetei de împărat și a-l trezi nu este întotdeauna treabă ușoară. Constatăm așadar că, în basm, natura somnului este bivalentă. Pe de o parte, înainte de luptă sau în timpul ei dorm falșii voinici; pe de altă parte, eroul însuși doarme înaintea luptei (23, p. 277).

V.I. Propp are meritul de a fi prezentat „somnul eroului" ca fiind un motiv bine conturat al basmului fantastic (23, pp. 86-89, 274-277, 381-382). Și chiar dacă el nu a decelat semnificațiile mito-simbolice ale acestui motiv („Basmul în sine nu ne poate explica limpede natura acestui somn"), cel puțin savantul rus nu l-a considerat a fi doar un topos literar, ci un subiect a cărui cercetare „impune un studiu independent" (23, p. 277).

În toate cazurile comentate mai sus, eroii de basm se află în aceeași postură ca Sf. Petru în colinda comentată: cu toții adorm în timp ce păzesc ceva extrem de prețios (merele de aur, copilul Melintiei, fata împăratului, soarele și luna), pentru a nu încăpea pe mâna unui monstru din „lumea cealaltă" (balaur, zmeu, drac, Iuda). Paradoxal, ei se dovedesc vulnerabili chiar în momentul în care ar fi trebuit să dea măsura vigorii și acuității cu care sunt înzestrați. Excludem, bineînțeles, ideea gratuității motivului. În unul dintre basmele amintite (75, c), eroul se înfruntă cu trei balauri, în trei momente distincte ale scenariului. El adoarme de tot atâtea ori. A patra oară se înfruntă cu mama

balaurilor și aceasta îl preface în „stană de piatră" – o altă formă alegorică a stării letargice. Somnul care-l cotropește pe erou este unul irezistibil: „Și îndată adormi, ca și când l-ar fi lovit cineva cu muchea securei în cap" (75, a); sau „Abia au intrat în el [în codrul Babei-Iaga] și un somn fără leac a început să-i toropească" (23, p. 274). Important de observat este faptul că adormirea eroului este simultană practic cu apariția balaurului/demonului: „Abia ațipise flăcăul, când iată, se ivi balaurul" (75, c). Nu este vorba de o coincidență, ci de o cauzalitate: eroul adoarme pentru că apare balaurul/demonul sau pentru că pătrunde pe tărâmul acestuia.

Așa cum am văzut deja, nu numai eroii sunt contaminați de morbul somnului letargic al „tărâmului de dincolo". Sfinții, zeii și chiar zeul demiurg nu sunt nici ei imuni. Nefiind de acord cu teoriile cosmogonice formulate de Anaxagora și de Platon, Plutarh scria: „Dacă Dumnezeu ar fi dormit din eternitate, el ar fi fost mort, pentru că un somn etern nu este diferit de moarte. Mai mult, Dumnezeu este incapabil să doarmă: imortalitatea divină și o stare foarte apropiată de moarte sunt două lucruri incompatibile" (Plutarh, *Opiniile filosofilor*, I, 7; *cf.* 77, p. 280). În acest caz, viziunea lui Plutarh asupra divinității nu este una mitologică, ci teologică: Dumnezeu este perfect, etern, imuabil etc. Din perspectiva mentalității mitice, starea potenței divine nu este liniară, ci oscilantă (sinusoidală), iar „crizele" divinității sunt, de cele mai multe ori, identificate sau asemănate cu somnul (vezi în lirica populară românească: „Dumnezeu *pare* că doarme"; *cf.* 76). Nici eroii, nici zeii nu au privilegiul insomniei. Puterea somnului „subjugă toți zeii și toți muritorii" (Orfeu, *Imnuri*, LXXXV; *cf.* 78, p. 226).

În sfera de semnificații mito-simbolice delimitată putem include și somnul care-l cuprinde pe zeul demiurg înainte, în timpul sau imediat după cosmogeneză. Este un somn datorat contactului acestuia cu materia letargică a Haosului primordial. Într-un text mitic sumerian (*Mitul tărâmului Dilmun*) este descris Cosmosul abia creat, dar lipsit de viață, „dormind". Somnul lumii se datorează somnului zeului Enki și al soției sale Nin-Sikil (= fecioara), virgină încă, așa cum virgin era însuși Pământul:

> Cuplul unic, la Dilmun, este cufundat în somn.
> Pământul pe care Enki doarme alături de [zeița] Virgină,
> Acest pământ este virgin... (51, p. 106).

Zeița îl trezește pe Enki pentru a da viață Lumii. Similar, într-un alt text mitic sumerian, Enki stă întins în mare, dormind adânc. El este trezit din somn de Nammu, „mama tuturor zeilor", pentru a săvârși antropogeneza: „O, fiule, scoală-te de pe patul tău... creează pe slujitorii zeului..." (52, p. 169). În texte mitice indiene, înainte de creația lumii, zeul Vișnu doarme culcat pe șarpele cu o mie de capete, Ananta („fără sfârșit", în sanscrită) – simbol al Haosului –, care plutește pe Oceanul primordial. În alte texte, după săvârșirea operei cosmogonice, Prajāpati este cuprins de o epuizare letală: „După ce Prajāpati dase la iveală viețuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. [...] El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute: de aceea, zeii l-au vindecat prin [ritualul] *agnihotra*, întărindu-i încheieturile mădularelor" (*Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 6, 3; *cf.* 31, pp. 239-240). De o epuizare analoagă este cuprins Zeus în urma contactului cu balaurul Typhon, care îi taie și îi ascunde tendoanele de la mâini și picioare. Ca și în mitul indian, este nevoie să intervină alți zei pentru ca Zeus să-și redobândească vlaga și să învingă monstrul (Apollodorus, *Bibliotheke*, I, 6, 3).

2. Zeul Vișnu dormind pe cobra cu o mie de capete,
Ananta, simbol al Haosului acvatic
(miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)

Motivul epuizării Demiurgului în timpul cosmogenezei apare limpede exprimat în unele legende cosmogonice românești:

> Astfel, Dumnezeu și cu Dracul se plimbară încolo și-ncoace pe valurile apei aceleia, șapte ani de-a rândul. După al șaptelea an, fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în restimpul acesta, zise către Dracu: Repezi-te degrabă în adâncimea apei și adă o mână de lut, ca să ne facem pe întinderea acestor valuri nemărginite un pătișor, ca să avem unde ne odihni, căci eu unul nu mă mai pot mișca acuma de ostenit ce sunt (38, p. 49).

Această „oboseală fizică" a Demiurgului (69) este dublată de „oboseală mintală": Dumnezeu este „incapabil să desăvârșească creația numai cu propriile lui mijloace" (39, p. 98). Mircea Eliade consideră „oboseala lui Dumnezeu" ca fiind nejustificată și o include în rândul altor „caractere negative" ale acestuia, care ar fi „susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară și, în fond, recentă, a unui *deus otiosus*" (39, p. 98). Istoricul religiilor notează, de asemenea, că Dumnezeu din legendele cosmogonice românești „n-are nimic comun cu Dumnezeul creator și cosmocrat al iudeo--creștinismului" (39, p. 97). Într-adevăr, oboseala fizică și mintală de care dă dovadă primul nu poate fi asemănată cu omnipotența și omnisciența de care dă dovadă cel de-al doilea. Trebuie să remarcăm totuși faptul că nici Dumnezeul veterotestamentar nu este scutit de o stranie epuizare, chiar dacă aceasta nu se manifestă, ca în legendele românești, în timpul creației, ci imediat după săvârșirea ei. După șase zile de cosmogeneză, omnipotentul Iahve *trebuie* să se odihnească în cea de a șaptea, ca un umil proletar: „Și a sfârșit Dumnezeu în ziua a șaptea lucrarea sa pe care o făcuse și s-a odihnit în ziua a șaptea de toată lucrarea sa..." (*Geneza*, II, 2).

Epuizarea totală, somnul profund căruia nu i se pot sustrage zeii cosmogoni (și nu numai *dei otiosi*) nu pot fi justificate ca fiind expresia unei simple oboseli biologice, chiar dacă unii dintre zei sunt puternic antropomorfizați. Sunt evident vulgarizate și târzii motivațiile „biologice" de tipul celor din legenda cosmogonică românească citată mai sus: „fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în restimpul acesta". Pierzându-și semnificația inițială, „epuizarea Demiurgului" a devenit un element incoerent în economia legendei. În astfel de situații, fie motivul a dispărut complet (vezi alte variante ale aceleiași

legende), fie i s-a anexat o altă semnificație, de regulă vulgarizată. „Epuizarea" zeilor în timpul cosmogenezei este o alegorie a contaminării lor cu „morbul letargiei" în urma contactului direct și prelungit cu Haosul.

În colinda românească, apropierea de rai a lui Iuda – purtătorul acestui morb – și iminența regresiunii Cosmosului în Haos sunt, probabil, cauzele care au generat motivul epic al adormirii Sfântului Petru (o ipostază a lui Dumnezeu) sau, ca în unele variante ale colindei, chiar a lui Dumnezeu. Somnul zeului demiurg este unul malefic. El este provocat, dar și provocator de Haos. Unul dintre rosturile rituale ale colindei este acela de a-l trezi pe Cosmocrat, care

> pare că doarme
> Cu capul pe-o mănăstire
> Și de nimeni n-are știre (76).

Somnul și „autismul" lui Dumnezeu, „absenteismul divin" (76) sunt sinonime cu regresiunea Cosmosului în Haos, sinonime cu sfârșitul lumii (abrogarea legilor societății și ale naturii):

> Mândru-i Domnu d-adormit,
> Sub un măr mândru 'nflorit.
> *Scoală, Doamne, nu dormi*,
> Că de când ai adormit,
> Iarba verde te-a-ngrădit,
> Florile te-or cotropit
> Și lumea s-o păgânit.
> Suduie fecior pe tată
> Și mamele-și fac păcate.
> D-atunci nu-i rod în bucate,
> Nici nu-i grâu, nici nu-i secară,
> Numai neghinioară goală (46, p. 75; vezi și 80).

Merită să deschid aici o paranteză. Pornind de la imagini mito-poetice similare, frecvente în „colindele vânătorești" („Găsi-mi leul d-adormit/ Sub un spin mândru înflorit/ Florile l-au năpădit/ De s-a scăpat d-adormit"), Mihai Coman notează următoarele: „S-a observat că în spațiile necălcate de om, așa cum au fost ele imaginate de gândirea arhaică, toate ființele vii se află într-o acută stare de inerție (dorm, se mișcă greu, n-au forță), în timp ce regnul vegetal cunoaște o dezvoltare frenetică și exuberantă" (22, p. 38).

Să observăm totuși că nu este vorba de vegetație în totalitatea ei, ci de cea cumva neutilă din punct de vedere social. Fie că este vorba de vegetație inutilă (sterilă): bălării, neghină (ca în colinda citată), mărăcini (ca în basmul tip *Frumoasa adormită*), fie de o vegetație inutilizabilă, aflată într-un tărâm „unde om pământean nu este" (54, p. 126), un tărâm nesocializat și, ca atare, haotic, necosmizat: iarbă „necălcată" („Unde iarba crește,/ În patru se-mpletește/ Nime n-o-ncâlcește" – 55, p. 116) sau pădure „neumblată" („Unde om nu locuiește,/ Nici nu-i urmă de secure" – 56, p. 474).

Dimpotrivă, somnul lui Dumnezeu, de exemplu, este invers proporțional cu creșterea vegetației utile:

> Că de când ai adormit, [...]
> D-atunci nu-i rod în bucate,
> Nici nu-i grâu, nici nu-i secară,
> Numai neghinioară goală (91).

Mai mult decât atât, o ambiguitate fertilă planează asupra imaginii. Somnul personajului este cauza creșterii excesive a vegetației „inutile" („Că de când ai adormit/ Iarba verde te-a-ngrădit,/ Florile te-or cotropit") și reciproc: creșterea vegetației pare să producă somnul personajului („Florile l-au năpădit/ De s-a scăpat d-adormit"). Așa cum observam mai înainte, somnul letargic este provocat, dar și provocator de Haos. Într-adevăr, în colinde, această vegetație luxuriantă cotropește tot:

> Scoală, Ano, nu durmi,
> Că doar' de-asară ți-a fi!
> Că de când ai adurmit,
> Florile te-au năpădit
> Și pe gură și pe nas,
> Și pe dalbu-ți de obraz,
> Și prin sân ți s-au băgat,
> Scoală, fată de 'mpărat! (12, p. 132)

Pentru mentalitatea mito-poetică, somnul (mai ales cel letargic) este frate bun, uneori geamăn, cu moartea, amândouă fiind – în mit și poezie – similar valorizate, de regulă negativ. În mitologia greacă, de pildă, zeul morții (Thanatos) și cel al somnului (Hypnos)

sunt fraţi, fiind procreaţi de acelaşi cuplu de divinităţi primordiale: Nyx (noaptea) şi Erebos (bezna primordială), acestea din urmă fiind născute din Haos. La o primă vedere, somnul este o moarte vremelnică, iar moartea – un somn veşnic („somnul de veci"). Cele două stări nu par să difere, ci numai perioadele de timp în care acţionează. Iată un citat dintr-un bocet bucovinean (*La o mamă*), cules la sfârşitul secolului al XIX-lea:

Scoală, scoală, mamă, scoală,
Că ţi-a fi destul de-aseară!
Că de-asear' ai adormit
Şi mai mult nu te-ai trezit...,
Dragele mele picioruţe,
Cum s-o face flori albuţe...
Din mânuţe
Viorele,
Din cosiţe
Micşunele,
Din guriţă
Tămâiţă,
Pomişori
Din ochişori,
Lutişor din trupuşor (38, pp. 513, 515).

Imaginea personajului adormit din colinde şi cea a defunctului din bocete sunt asemănătoare, dar nu identice. Probabil că unele influenţe s-au produs între cele două specii folclorico-lirice, dar nu cred că este vorba pur şi simplu de o migrare a motivului din repertoriul funerar „în lirică [...] ori în colindele de fată" (22, p. 38). În repertoriul funerar, imaginea este clasic tratată, profan chiar. Defunctul se reintegrează (se „dizolvă") în natură. Trupul său devine regn vegetal („pomişori din ochişori") şi mineral („lutişor din trupuşor") (79). Dimpotrivă, în colinde, imaginea este simbolică: trupul personajului adormit nu *devine* vegetaţie, ci este *cotropit* şi *îngrădit* de ea. În acest caz, vegetaţia are ceva malefic şi agresiv. Ea sufocă orice urmă de energie vitală, pare că „leagă" magic fiinţele, le izolează de spaţiul cosmizat, imprimându-le şi menţinându-le starea letargică. În balade, eroul e „presurat" de flori (92). În colinde, florile „năpădesc" fata de împărat, dar şi pe leu („în jurul leului se creează un adevărat zid

de flori"; *cf.* 22, p. 38), florile îl „cotropesc" pe Dumnezeu, iar iarba îl „îngrădește". Într-o doină „derivând probabil tot dintr-o colindă" (22, p. 81), fata zace adormită în centrul unei zone impenetrabile, structurată în straturi vegetale concentrice (pădure, poiană, flori):

> Din mijloc de păduriță
> Este-o mică poieniță.
> În cea mică poieniță...
> Este-o prunc㠠adormită
> Și de flori e ocolită [= împrejmuită] (22, p. 81).

În basmele tip *Frumoasa (din pădurea) adormită* (Grimm, Perrault etc.; *cf.* Aarne-Thompson, tip 410), cu unele paralele în literatura populară română (57, p. 123), somnul letargic al prințesei induce letargie în tot mediul înconjurător: oameni, animale, dar și stihii (focul, vântul etc.). Doar vegetația (cea sterilă, bine-înțeles) crește nemăsurat, cotropind și izolând toată cetatea (*imago mundi*). „De jur-împrejurul palatului începu să crească un tufăriș de mărăcini, ca un gard viu!... Mărăcinișul se înălță tot mai mult și, în cele din urmă, cuprinse toți pereții... de nu mai puteai vedea palatul defel." Este aceeași imagine alegorică, cu aceeași semnificație: regresiunea (micro-)Cosmosului în Haos. Haosul își revendică drepturile și primatul. El readuce (toată sau numai o parte din) materia cosmizată la starea inițială, precosmogonică – materia inertă, letargică, amorfă și nesupusă vreunei legi (*massa confusa*). Vegetația care crește concentric izolează zona smulsă spațiului cosmizat, întrerupând orice contact cu acesta: „De răzbit, n-a răzbit nici unul [dintre fiii de crai], din pricină că mărăcinii se prindeau laolaltă, ca și când ar fi avut niște mâini ghimpoase, și nu-i lăsau să înainteze măcar un pas". Toți pseudoeroii termină prin a muri, după ce rătăcesc în van prin acest labirint de vegetație agresivă. Doar eroul autentic este în măsură să penetreze în „zonă". „Mărăcinii se prefăcuseră pe dată în puzderie de flori mari și frumoase, ce se dădeau la o parte în fața lui, lăsându-l să treacă nevătămat" (Grimm, *Frumoasa adormită*). Sărutul eroului trezește (readuce la viață) prințesa și, odată cu ea, întreaga cetate. „Zona" în care se instaurase Haosul este astfel recosmizată și ordinea restabilită.

În cadrul ceremonialului de sfârșit de an, rolul eroului din basm îi revine fie celui căruia i se colindă (care devine ad hoc

eroul care trezește leul, fata etc., fiind inclus în chiar scenariul colindei), fie colindătorului, a cărui incantație are menirea de a trezi gazda sau chiar pe Dumnezeu și, odată cu el, întreaga natură: „Scoală, Doamne, nu dormi!". În această formulă imperativă pare să supraviețuiască relictual unul dintre arhaicele rosturi rituale ale colindei. În utilul *Index* tipologic și bibliografic al colindelor românești realizat de Monica Brătulescu (42, pp. 165-168) sunt decelate tipurile de colinde care tratează exclusiv acest subiect: colindătorii „trezesc" din somn pe oameni, pe Isus, pe Crăciun, pe sfinți, pe Dumnezeu. Dar chiar multe tipuri de colinde care tratează alte subiecte încep cu formule specifice de tipul „Dormiți, domni buni, dormiți,/ Sculați, nu dormiți". Similar se întâmplă lucrurile în colindele slavilor. Unul dintre motivele caracteristice colindelor cântate „la fereastră" sau „la poartă" ale ucrainenilor („Sculați gospodari/ Și treziți slugile toate") și ale bulgarilor („Scoală, scoală, gospodine") este cel al deșteptării gazdelor din somn (48, pp. 28-33).

În unele zone ale României s-au păstrat obiceiuri care, probabil, erau generalizate în vechime, fapt care ar putea justifica supraviețuirea și larga răspândire a motivelor și formulelor incipiente pe care le-am amintit deja. Astfel, în Țara Loviștei este atestat până în ziua de astăzi obiceiul ca oamenii să aștepte dormind, pe întuneric, colindătorii. „Primul colind care se cântă «la fereastră», «la ușă», «afară» are rostul de a trezi gazdele... De aceea, pe uliță, de la o casă la alta, colindătorii sunt preocupați de a nu face zgomot, de a merge în cea mai mare liniște, pentru a surprinde gazdele în somn («gazdele surprinse în somn de ceata colindătorilor» constituind și tema celor mai multe colinde de la fereastră)" (9, p. 577).

Un informator din această zonă declară: „Pe uliță [noi, colindătorii] mergem hoțește, să nu ne audă nimeni"; iar altul: „Trebuie să luăm omul din somn, nici câinii să nu simtă nimic". Obiceiul este atât de înrădăcinat și regula atât de strictă, încât „s-au întâmplat cazuri când colindătorii, făcând zgomot înainte de a începe colindul de la fereastră, n-au mai fost primiți" (9, p. 577). De obicei, un astfel de gest din partea gazdei este extrem de grav, fiind drastic amendat de colindători (81), dar de data aceasta el este provocat și justificat de o greșeală rituală produsă chiar de aceștia. Din cele relatate par să se întrevadă coordonatele unui comportament ritual arhaic, în mare parte dispărut și ale cărui

bogate și subtile semnificații nu au fost încă elucidate. Este vorba de *somnul ritual* și de *trezirea rituală* de către colindători – un comportament probabil legat (*imitatio dei*) de tema mitică punctată în paginile anterioare: „adormirea" și „trezirea" zeului.

O datină arhaică ar putea aduce unele lămuriri. Astfel, la romani, ultima noapte din an, noaptea dinspre *Calendae Januariae*, era serbată obligatoriu în stare de veghe, fiind numită *Vigilia* (lat. *vigilo* = „a sta treaz noaptea, a veghea"). Unul dintre părinții Bisericii, Ioan Chrysostom (secolul al IV-lea), într-o cuvântare menită să oprească sărbătorirea păgână a Anului Nou, prezenta obiceiul ospețelor, al petrecerilor exuberante și al *vegherii de calende* ca fiind „diabolice" (50, pp. 46, 51). Obiceiul s-a păstrat până în ziua de azi, când în ultima/prima noapte a anului nu se doarme (*revelion*, de la fr. *réveiller* = „a trezi"), ci se petrece în ospețe și veselie (vezi și expresia „Veille de Nöel" pentru „Ajunul Crăciunului"). Dacă inițial părinții Bisericii fixaseră sărbătorirea Crăciunului (nașterii lui Isus) la 6 ianuarie, ulterior, în secolul al IV-lea, Crăciunul este definitiv fixat la 25 decembrie, pentru a se suprapune sărbătorii mitraice: *Dies Natalis Solis Invicti*. Cam din acea perioadă (secolul al V-lea), Biserica face din 25 decembrie data oficială de începere a anului bisericesc (*annus ecclesiasticus*), care se deschide cu *Vigilia Nativitatis*. Circa un mileniu în Europa, Anul Nou a fost serbat și considerat că începe la 25 decembrie, și nu la 1 ianuarie. Situația a fost întreruptă la Roma în secolul al XIII-lea, în Franța în secolul al XVI-lea (în 1564, sub Carol al IX-lea), în Rusia la începutul secolului al XVIII-lea (sub Petru cel Mare) etc. Astfel, după cum a arătat Petru Caraman, bună parte dintre „trăsăturile specifice ale Calendelor lui Ianuar au fost moștenite de sărbătoarea Crăciunului, datorită faptului că aceasta, timp de mai mult de un mileniu – iar în popor, în multe părți, chiar până astăzi –, a fost considerată ca un an nou" (50, p. 73).

În momentul-cheie al anului, veghea omului o reclamă și o susține pe cea a zeului, căruia i se insuflă astfel, pe cale rituală, un plus de vigoare într-un moment în care Cosmosul trebuie scos din criză și refăcut. Nesomnul omului îl „dublează" pe cel al zeului, iar „nesomnul" (vigoarea) zeului este echivalent cu „somnul" (inerția) demonului. Așa cum am mai arătat, echilibrul dintre principiul Ordinii și cel al Dezordinii este instabil, iar cele două principii cosmice sunt invers proporționale: când unul dintre ele „crește", celălalt „scade" proporțional. După cum am văzut, principiul

Ordinii și cel al Dezordinii nu sunt „în act" în același timp, pentru că veghea și vigoarea unuia sunt echivalente și concomitente cu letargia și lipsa de vlagă ale celuilalt. Vorbind despre existența perechilor de contrarii, „în potență" sau „în act", Aristotel conchidea: „E peste putință ca aceste două contrarii însești să existe *în act* în același timp și în același lucru. Prin urmare, e exclus ca două *acte contrarii* să existe simultan" (*Metafizica*, IX, 9, 1051a; *cf.* 82).

Somnul lui Dumnezeu (sau al Sfântului Petru – o ipostază a vigilenței cosmice a lui Dumnezeu) determină veghea și vigoarea demonului (și reciproc) și, ca atare, determină regresiunea Cosmosului în Haos. Dumnezeu (sau o altă ipostază a sa – Sf. Ilie) trebuie să se mobilizeze – susținut de aportul ritual al omului – pentru a răsturna această situație. Într-adevăr, demonul va fi în final învins, legat, „amorțit" – de fapt, (re)cufundat în somn – pentru o perioadă de încă un an. Dar să nu anticipăm.

4. Regresiunea în Haos

Iuda cheia mi-a furat
Și în rai că s-a băgat
Multe lucruri și-a luat:
Luă luna cu lumina,
Soarele cu razele,
Scaunul de-mpărăție
Și bățul de vitejie! (12, p. 87)

Sigur că Iuda speculează „dezordinea divină", dar, în felul cum este prezentată, această dezordine pare a avea, la limită, un caracter intenționat. Ca și cum Dumnezeu și sfinții i-ar înlesni lui Iuda pătrunderea în rai și prădarea acestuia. Acum, la schimbarea anului, Cosmosul *trebuie* regenerat, dar pentru aceasta el *trebuie* să fie distrus în prealabil.

Într-un comentariu medieval (*Dātastān i Dēnīk*, redactat în secolul al IX-lea e.n.) la mitul iranian al înfruntării dintre Ormazd și Ahriman găsim unele remarce teologice și chiar filosofice extrem de interesante din punctul de vedere din care am abordat problema. Scenariul mitului este asemănător cu cel al colindei în

discuție. Din gelozie și ură, Ahriman – esența răului cosmic și principiul distrugerii și al dezordinii – se ridică din tenebre, ajungând la granița cu lumea creată de Ormazd, cu gândul de a o distruge. Dar Ormazd este omniscient. „El cunoaște – menționează comentariul – spiritul plin de răutate al Demonului și gândurile sale înșelătoare. El știa, de la el însuși, că Demonul nu se va supune ordinelor sfinte și nici nu va deveni drept [...], că el nu se va retrage de la granița lumii luminii înainte de a fi atacat creația și de a fi încercat să lupte împotriva ei, înainte de a fi fost circumscris în interiorul cerului, înainte de a fi suferit o înfrângere în bătălie." Omnisciența lui Ormazd este dublată de omnipotență. Victoria sa împotriva lui Ahriman nu este pusă la îndoială, dar mijlocul prin care ea va fi repurtată trebuie minuțios analizat. Comentatorul (este vorba de Manushchihr, mare preot zoroastrian din secolul al IX-lea e.n.) trece în revistă toate posibilitățile lui Ormazd, ca și cum ar relata chiar analiza pe care acesta a făcut-o în preajma înfruntării. O primă soluție ar fi aceea de „a-l ataca pe Demon înainte ca el să atace lumina, de a-l lovi înainte ca el să lovească, de a-l pedepsi înainte ca el să comită păcatul, de a se răzbuna înainte ca motivul să existe".

Această soluție este considerată de la bun început inacceptabilă, pentru că „toate acestea ar fi direct contrare justiției și echității, care sunt inseparabile de creația lui Ormazd, [ar fi contrare] carității și bunăvoinței, care sunt esența sa însăși. Ca urmare, creatorul nu a ordonat armatei sale să repurteze victoria și să protejeze legitim lumea luminii împotriva ravagiilor Demonului". O altă soluție luată în considerație de Ormazd este aceea de a nu-i permite Demonului să pătrundă în interiorul creației pentru a o distruge. *Nota bene!* Ormazd are posibilitatea de a-și salva propria creație de la distrugere și de a evita înfruntarea cu Ahriman, și totuși respinge și această soluție ca fiind inoportună. Și asta pentru că „Demonul ar fi rămas etern în fața frontierelor [lumii luminii]; împiedicat să intre, el s-ar fi găsit, etern, în fața creaturilor care ar fi fost tot timpul tulburate". Sau, într-o altă formulare, amenințarea Demonului „ar fi apăsat constant asupra creației divine și ar fi inspirat etern teamă ființelor luminii". În afara motivului *Frica zeilor de acțiunea demonilor* – asupra căruia voi reveni peste câteva pagini –, să reținem această idee: Creatorul refuză și soluția de a salva creația cu prețul unei stări cosmice

incerte și etern conflictuale. „Cu înțelepciunea sa ormazdiană" – continuă textul –, Creatorul acceptă o a treia soluție. Decât o amenințare constantă (tot timpul și peste tot), mai bine o luptă decisivă „într-un timp limitat și într-un spațiu restrâns". Această idee a determinării coordonatelor spațio-temporale ale înfruntării este prezentată și într-o altă lucrare medievală (*Bundahišn*) de exegeză privind teologia și cosmologia iraniană: „Dacă eu [Ormazd] nu fixez un termen pentru luptă, el [Ahriman] va fi capabil să facă creației mele ceea ce a amenințat că-i va face", adică să o atragă de partea sa. Convenția dintre zeu și demon este asemănată în text cu cea dintre doi oameni care „fixează un termen pentru duel" (*Bundahišn*, I; *cf.* 53, p. 317).

Revenind la pasajul din *Dātastān i Dēnīk*, consemnez că Ormazd optează pentru confruntarea cu Ahriman, știind că în final îl va învinge pe acesta, „întemnițându-l", lăsându-l „neputincios" și „paralizat" (asupra acestui motiv al *legării și paralizării demonului* vom reveni în curând). Ormazd acceptă soluția invaziei lui Ahriman și armatei sale de *dêvi* și monștri în „lumea luminii", cu toate consecințele unei astfel de invazii (distrugerea creației), pentru că doar astfel „creația bună va fi creată din nou, imaculată și eternă, imortală, va fi restabilită într-o fericire fără pată. [...] Deci, pentru a repurta victoria finală și nu pentru a împiedica invazia și-a făurit [Ormazd] armele sale" (*Dātastān i Dēnīk*; *cf.* 53, pp. 308-314).

Toate ideile vehiculate în acest text teologico-filosofic medieval sunt interesante și pline de semnificații. Remarc în mod special una dintre ele: pentru ca Lumea (uzată) să poată fi revigorată, ea *trebuie* să fie distrusă și recreată. Acest scenariu mitic era, în mod ritual, reiterat în cadrul ceremoniilor de An Nou la populațiile semite și indo-europene. La persani, sărbătoarea de An Nou (*Nawrōz*) era considerată sărbătoarea lui Ormazd (celebrată în „ziua lui Ormazd", în prima lună a anului) și ziua când a avut loc creația lumii. Era ziua în care se producea „renovarea Creației" (Al-Biruni) și în care regele proclama: „Iată o nouă zi, a unei lumi noi, a unui an nou. Trebuie renovat ceea ce timpul a uzat" (Dimasqī) (vezi 20, pp. 80 și urm.; 31, pp. 336-337).

Nu este locul aici să trec în revistă ceremoniile de An Nou în care era reactualizată cosmogeneza pe baza unor scenarii mitico-rituale tipice, atestate atât la populațiile de cultivatori primitivi,

cât și la cele indo-europene și semite. A făcut-o Mircea Eliade în unele dintre lucrările sale (20; 31; 33 ș.a.). Voi consemna doar, odată cu istoricul religiilor, faptul că din felul în care aveau loc aceste ceremonii rezultă că, pentru mentalitatea tradițională, „*începutul* era în mod organic legat de un sfârșit care-l preceda, că acest «sfârșit» era de aceeași natură cu «haosul» dinaintea creației și că, pentru acest motiv, sfârșitul era indispensabil oricărui nou început" (33, p. 47).

Nu altfel se întâmplă lucrurile cu prilejul ceremoniilor din cadrul sărbătorilor de iarnă la români și nu întâmplător un text precum cel al colindei tip *Furarea astrelor* este în mod ceremonial recitat la granița dintre un an vechi și unul nou. Pentru ca o nouă ordine cosmică să fie stabilită, în prealabil trebuie instaurată dezordinea. Pentru ca Demiurgul să creeze o lume nouă, cea veche trebuie mai întâi cufundată în Haos, trebuie distrusă. De o „distrugere" este vorba în textul colindei? Bineînțeles.

În diverse variante ale colindei, „obiectele" prădate de Iuda sunt Soarele, Luna, „scaunul de-mpărăție", „bățul de vitejie" (12, p. 87), stelele, „cununa Raiului", „scaunul de judecată/ und' s-adună lumea toată" (6, p. 116), „toiagul de judecată", „ciubărul botezului,/ păhărelul mirelui,/ scaunul județului" (14, p. 46) și chiar „spicul cel mai bun,/ c-așa-i data de Crăciun" (26, p. 36). În legenda apocrifă de care am vorbit (mss. BAR nr. 1282) sunt furate veșmântul (probabil cel împodobit cu astre), stema și steagurile Domnului. În toate cazurile este vorba de răpirea unor atribute divine care reglementează ordinea cosmică, răpire ce răstoarnă supremația lui Dumnezeu în favoarea Demonului și, implicit, răstoarnă supremația Ordinii în favoarea Dezordinii. Soarele, Luna, stelele etc. sunt răpite sau devorate de demoni, fiind înlocuite cu tenebrele precosmogonice. „Opoziția întuneric/lumină se suprapune polarității fundamentale Haos/Cosmos" (10, p. 99). Astrele sunt fie ascunse în Infern sau reprezentări simbolice ale acestuia (peșteră, beci etc.), fie în pântecele întunecos al Demonului (fie el lup, leu, vârcolac sau balaur). *Astrofagia* este un motiv mitic mult prea răspândit și cunoscut pentru a insista mai mult asupra lui (87). Cert este faptul că abia regurgitarea astrelor din pântecele monstrului astrofag produce regenerarea lor, redându-le prospețimea și vigoarea pe care au avut-o în momentul cosmogenezei. Dar, pentru aceasta, zeul/eroul demiurg trebuie să repete actul cosmogonic, înfruntând și răpunând demonul/monstrul.

Înainte însă de a ajunge la acest motiv final al colindei în discuție, o întrebare se impune. Cine se ascunde sub numele de Iuda? Are el vreo legătură cu Iuda, cel născut în orașul Iscarioth, Iuda Iscarioteanul (*Iskarioțki* – conform textelor slavone), apostolul care l-a trădat pe Isus? Și da, și nu. Poporul a fost atât de impresionat de această trădare, încât numele trădătorului a generat nu doar una, ci două denumiri pentru Diavol, ambele uzuale: *Scaraoțchi* (corupere din *Iskarioțki*) și Iuda. Dar *Diavolul* este o adevărată „instituție universală", cum sugestiv l-a definit A.H. Krappe. Sfera sa semantică și simbolică este mult prea mare pentru a se lăsa definit doar prin nume. Eliminând semnificațiile în surplus și completându-le pe cele în deficit, Mihai Coman (10, pp. 84-117) a încercat să refacă principalele coordonate și linii de forță ale personajului mitologic căruia i s-a suprapus, ocultându-l, personajul biblic Iuda Iscarioteanul.

Iuda este un arhaic demon malefic, al cărui unic rost este distrugerea lumii. În folclorul mitic românesc, el este făcut răspunzător pentru cutremurele de pământ, pentru boli, pentru furtunile și grindinele care distrug recoltele (94). El este cel care roade furcile (arborele) pe care se sprijină pământul, el este cel care ciclic fură (devorează) astrele și însemnele divine ale ordinii cosmice și tot el este cel care, „la vremea de apoi", va distruge complet lumea prin potop de apă sau de foc. El este, ca în balada *Antofiță a lui Vioară*, stăpânul apelor (*Vidros*) fără de fund (în gr. „fără fund" = *abyssos*), stăpânul deci al abisului acvatic precosmogonic:

Eu în Vidros m-am născut
Și în Vidros am crescut,
Nici eu nu i-am dat de fund,
Că Vidros este adânc
Cât din cer până-n pământ.

Din punct de vedere funcțional, Iuda poate fi asemănat foarte bine cu balaurul din mito-folclorul românesc. În descântece, șarpele este numit „iudiță" (88). Ca și balaurul, Iuda se mișcă la fel de bine în pământ, în apă, în aer sau în foc. El este, pe rând sau simultan, demon htonian, acvatic, aerian și igneu pentru că, fiind o întruchipare a Haosului precosmogonic, el conține, în stare virtuală și nediferențiată, toate cele patru „stihii primordiale", toate

cele patru „începături ale lucrului de materie", cum le numea Dimitrie Cantemir (28, p. 22).

Cam acesta ar fi „portretul-robot" al lui Iuda și este firesc ca nu numai oamenii, dar și zeii să se teamă de dezlănțuirea acestei uriașe forțe malefice.

5. Demonofobia zeilor

> Dumnezeu din grai grăia:
> – Cari din sfinți se va afla
> Lucrurile-a le-nturna?
> Atunci sfinții au tăcut,
> Că de Iuda s-au temut (12, p. 87).

La prima vedere, și acest motiv al sfinților înfricoșați pare a fi un simplu artificiu epic, menit să pună mai bine în lumină pe sfântul care va avea curajul să-l înfrunte pe adversar. La o privire atentă și comparativă însă, se va vedea că este vorba de un motiv mitic foarte vechi și larg răspândit.

În epopeea asiro-babiloniană a creației lumii, dragonul Tiamat declară război zeilor și creează în acest scop nenumărați monștri pe care îi înarmează în așa fel încât „cel care i-ar privi să moară de frică" (*Enuma Eliș*, II, 25; *cf.* 1, p. 22). Într-adevăr, Anșar (tatăl zeilor), el însuși „înfiorat", își trimite pe rând fiii – pe Anu (zeul cerului) și Ea (zeul apelor) –, dar aceștia se întorc fără să fi luptat, înspăimântați: „El s-a întors înfricoșat la tatăl său Anșar" (*Enuma Eliș*, II, 83; *cf.* 1, p. 24). Anșar cheamă toți zeii la sfat și cere ca, dintre ei, cel mai puternic să-l înfrunte pe Tiamat. Dar, ca și în colinda românească, zeii înfricoșați răspund prin tăcere:

> Toți Anunnaki s-au adunat acolo.
> Cu buzele lor strâns închise [ei stau] în tăcere.
> Nici un zeu [gândeau ei] nu poate merge [la luptă și]
> Înfruntând pe Tiamat să scape [cu viață]
> (*Enuma Eliș*, II, 88-91; *cf.* 1, p. 24).

Singurul care îndrăznește să-l înfrunte și reușește să-l învingă este zeul Bel-Marduk.

3. *Sf. Anton atacat de demoni* (gravură)
(Martin Schongauer, cca 1470-1475)

O imagine similară apare într-un mit fenician, cel al înfruntării dintre zeul furtunii, Baal-Hadad, și personificarea stihiei acvatice, Yam-Nahar:

> [...] zeii erau
> Așezați la masă, cei sfinți prânzeau și Baal sta lângă El.
> Iată că zeii îi văd, văd pe trimișii lui Yam, ai judelui [Nahar].
> Zeii își lasă ochii pe genunchi și pe tronurile lor domnești.

Singurul în stare să-l înfrunte pe Yam este zeul Baal, care le reproșează zeilor spaima: „Eu văd, o, zeilor, că v-ați înfricoșat de obrăznicia trimișilor lui Yam" (*Baal și Yam*, II, 18-24; *cf.* 30, p. 187).

În *Mitul lui Zu* (versiunea asiriană) – despre care am mai avut prilejul să vorbesc – zeii intră în panică și amuțesc după ce demonul Zu fură din cer „tăblițele destinului".

> [Când] Zu a dispărut [cu tăblițele destinului]
> și s-a ascuns în muntele său,
> Tatăl Enlil, sfetnicul zeilor, a rămas fără grai;
> Tăcerea s-a instaurat, mutenia a luat loc.

Zeul suprem al cerului, Anu, cheamă zeii în sobor:

> Cine va omorî pe Zu
> Și-și va face numele mai înalt [în] cenaclu?
> (*Mitul lui Zu*, II, 22-30; *cf.* 1, p. 63)

Imaginile par a fi calchiate, într-atât sunt de asemănătoare. Dar dacă teoria împrumutului (sau a originii comune) ar putea fi invocată în ceea ce privește cele trei mituri din Orientul Apropiat, ea nu mai poate fi operantă când aducem în discuție colinde și balade din folclorul românesc. Și totuși, atât motivul epic, cât și submotivele care-l compun se regăsesc aidoma, chiar dacă în locul zeului suprem apare împăratul sau „vătaful ăl bătrân", în locul zeilor apar eroii etc. Iată cum apar submotivele în discuție într-o variantă a baladei *Gruia lui Novac și șerpele*:

a) *Apariția ființei demonice*: „Șerpe mare s-a ivit/ Și-n drum stă încolăcit".
b) *Apelul împăratului* (el însuși în panică): „Strigă, Doamne, cine-mi strigă?/ Și-mi strigă cu mare frică./ Împărat/ Din Țarigrad/ Peste țară, peste lume/ Cătră toți vitejii-anume:/ – Cari din voi se va găsi/ Drumul a mi-l slobozi".
c) *Tăcerea și teama vitejilor*: „Nime-n lume se afla,/ Toți se tem ca și de drac".
d) *Apariția adevăratului erou*: „Numai Gruia lui Novac/ La-mpăratul se ducea..." etc. (18, pp. 489 și 223).

În baladele și colindele „de pescari", la un sobor de năvodari, în jurul unei „mese mândre și-ncărcate", vătaful pescarilor –

„Vioară ăl bătrân" – îi interzice (din precauție?, de frică?) fiului său Antofiță să pescuiască în *Vidros* și, implicit, să se înfrunte cu „duhul" acelor ape. Mai mult decât atât, celor „cinzăj' de năvodari,/ Tot feciori de boieri mari", le e frică să-l însoțească pe Antofiță în această expediție eroică. Spaima îi face să plângă:

> Nevodarii mi-auza,
> Unu la altu se uita,
> Lacrimile-i podidea,
> Toz' din gură că-i zicea:
> Cin' la Vidros ne-o mâna,
> La toți capu ne-o mânca! (47, p. 73).

În unele variante, Antofiță e obligat să-l narcotizeze pe vătaful Vioară cu vin dres cu opium („Paharul cu vin umplea,/ Cu afion l-împlinia,/ Și da lui tat-so de bea"; *cf.* 63, p. 298) sau să-și îmbete ortacii (43, p. 264) pentru a le învinge frica.

În vechiul mit germanic al înfruntării dintre Beowulf și balaur, însoțitorii eroului, „cuprinși de o groază sălbatică" și „temându-se pentru propria lor viață", o rup la fugă în timpul luptei.

Același topos apare în unele versiuni ale mitului grecesc al gigantomahiei. Când balaurul Typhon asaltează cerul, toți zeii se sperie și fug în Egipt, metamorfozându-se, ca să scape, în diverse animale. Cel care are curajul să-l înfrunte este Zeus (Apollodorus, *Bibliotheke*, I, 5, 3).

În mitul indian al luptei cosmice dintre zeul Indra și balaurul Vṛtra – cel care furase și închisese apele cosmice în „adâncul muntelui" –, într-o primă fază a înfruntării zeul Indra fuge de Vṛtra (*Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 6, 3-77), fiind „bolnav de spaimă" și dorind pace (*Mārkaṇḍya Purāṇa*).

Chiar și în legenda apocrifă *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditorului D(u)mnezeu...* – pe care Nicolae Cartojan a considerat-o prototipul colindei tip *Furarea astrelor* – arhanghelul Gavriil, fiind înspăimântat de puterea lui Satanail care furase din cer însemnele puterii divine, refuză să se lupte cu acesta (5, II, p. 49).

Comentând înfruntările mitice dintre un zeu și un monstru (de regulă) ofidian sau acvatic – înfruntări a căror miză este geneza Cosmosului, sau inaugurarea unei ere noi, sau stabilirea unei noi suveranități –, Mircea Eliade conchide că „o trăsătură

caracteristică și comună tuturor acestor mituri este teama sau o primă înfrângere a luptătorului" (31, p. 216).

Din exemplele citate mai sus a rezultat cu pregnanță faptul că *demonofobia zeului/eroului* nu este un simplu *artificiu epic*, ci o *realitate mitică*. Ceea ce nu a rezultat încă este semnificația acestei fobii. Este o stare aparent paradoxală, pentru că una dintre calitățile incontestabile ale zeului/eroului este curajul acestuia și nu frica. Dar curajul nu este, pentru mentalitatea mitică, echivalent cu lipsa fricii și, ca urmare, a înfrunta o ființă de care nu îți este frică nu reprezintă un act de curaj (83). Diferența dintre eroul autentic și pseudoerou nu este aceea că primului nu-i este frică, ci aceea că adevăratul erou, spre deosebire de cel fals, este în măsură să-și învingă frica de monstru. Nu numai cu *morbul spaimei* se întâmplă lucrurile astfel, ci, așa cum am văzut, și cu cel al letargiei. *Morbul somnului* contaminează fără discernământ și pe eroul autentic, doar că acesta este totuși în stare (câteodată sau până la urmă) să îl învingă.

Haosul, dezordinea instaurată de Demon, infestează întreg Cosmosul, inclusiv structura psihică a zeului/eroului. Panica, teroarea, anxietatea paralizantă de care suferă zeul sau eroul sunt semne evidente ale unui dezechilibru psihic, ale unei dezordini la nivel microcosmic. Pentru a fi în stare să refacă ordinea și echilibrul cosmic, zeul/eroul trebuie mai întâi să fie în stare să-și refacă propria ordine interioară și echilibrul psihic pierdut. Numai răpunând „demonul" spaimei care i s-a încuibat în suflet, zeul/eroul va fi în măsură să răpună demonul (cel „în carne și oase") care i-a provocat spaima.

Demonul teriomorf provoacă groaza, dar, în fond, el este un produs, o personificare a spaimei care bântuie dintotdeauna inconștientul individual și colectiv. Monstruosul (diformul, bioilogicul), agresivitatea bestială, demonismul sunt imagini arhetipale esențiale care produc și sunt produse la rândul lor de o spaimă ancestrală. Spaimă decelabilă atât în structura psihică a omului primitiv, cât și în cea a copilului, atât în ficțiunile mitice ale omului arhaic, cât și în cele literare ale omului modern, atât în fantasmele onirice ale omului sănătos, cât și în fobiile psihopatului.

Am văzut că unicul criteriu după care dragonul Tiamat concepe și înarmează pe cei 11 demoni care urmează să înfrunte zeii este producerea spaimei („așa ca cel care i-ar privi să moară de frică").

În *Epopeea lui Ghilgameș*, monstrul Huwawa este înzestrat cu „șapte spaime" și „numit să fie groază pentru muritori" (1, p. 125). Dragonul biblic Leviatan posedă atribute similare: „înaintea lui dănțuiesc spaimele" (*Iov*, XLI, 14). Într-adevăr, măsura monstruozității unui demon este dată de cantitatea și calitatea spaimei pe care o inoculează. Legile după care sunt imaginați și „construiți" în general monștrii și demonii, precum și toate aspectele care îi definesc (înfățișare, armele folosite, ravagiile produse, sălașurile pe care le populează) răspund aceleiași necesități arhetipale: provocarea spaimei.

Este evident faptul că există o trainică legătură semantică între *a (se) înspăimânta* și *monstru* (*monstrum horrendum* = „monstru înspăimântător", cum îl prezintă Virgiliu pe ciclopul Polifem, în *Eneida*, III). Plecând de la această realitate semantică, unii filologi au încercat să găsească posibile relații fonetice între cei doi termeni. Astfel, în pofida unor soluții etimologice „clasice", Adriana Ionescu a propus recent o soluție inedită și foarte interesantă privind controversata origine a cuvintelor românești *bală* (monstru) și *balaur* (64, pp. 37-41). Încercând să reconstruiască un prototip indo-european care să poată explica atât fonetic, cât și semantic rom. *bală* (din care derivă *balaur*) și alb. *ballë* („șarpe mare"), cercetătoarea a propus radicalul indo-european **bhāi-* („a se teme"). Un radical care a dat reflexe în mai multe limbi indo-europene, printre care lit. *báime* („frică"), *bailùs* („fricos"), let. *baile* („frică"), *bail's* („fricos") și mai putem adăuga rus. *boiazni* („frică"), *boiazlivîi* („fricos"), v. isl. *ballr* („înfricoșător") etc. Rădăcina indo-europeană **bhāi-* a devenit în daco-română **ba-* (i.-e. *ai* > d. rom. *a*; *cf.* 65, p. 316) și a primit probabil un sufix i.-e. *-la*, care creează substantive sau adjective de tipul *ba-la* („înfricoșător, care provoacă frică"), de unde apoi *bală* („fiară înfricoșătoare") și, ca derivat, *balaur(e)*, cu sufixul autohton *-ure*, frecvent în numele de plante și animale (66).

*

Revenind la colinda tip *Furarea astrelor*, constat un fapt semnificativ. Nu numai sfinților le e frică de Iuda, dar chiar și lui Dumnezeu:

> Dumnezeu s-a spăimântat,
> Peste lume s-a uitat (6, p. 113).

Motivul *spaima lui Dumnezeu* nu apare numai în colinda în discuție, ci și în unele orații de nuntă cu subiect similar. Dumnezeu se înspăimântă de iadul întemeiat de diavoli și îl trimite pe Sf. Ilie cu fulgerul să-i „prăpădească":

> Dedesubt pe sub pământ,
> Un iad mare și rotat,
> De diavoli întemeiat,
> De care singur [Dumnezeu] m-am înspăimântat (32, p. 190).

Analizând diversele variante ale tipului de colindă *Furarea astrelor*, surprinde un alt element din aceeași sferă de semnificații cu cel comentat anterior. Cu foarte puține excepții (12, p. 88; *Șezătoarea*, X, 10), nu Dumnezeu este cel care îl înfruntă pe Iuda pentru a restabili ordinea cosmică, ci unul sau mai mulți sfinți. Este un fapt în măsură să contrarieze. În definitiv, Dumnezeu este – pentru mentalitatea populară – cel care a creat lumea și ar fi fost normal, pentru aceeași mentalitate, ca tot el să se preocupe în continuare de destinele ei și nu un împuternicit (înlocuitor) al său. Teama lui Dumnezeu de Iuda și impotența lui de a restabili ordinea lumii sunt două simptome ale unui zeu „retras", „obosit", „dezinteresat". Sunt simptome care se adaugă altora, decelabile în legendele cosmogonice românești: Dumnezeu suferă de singurătate, este obosit, nu poate crea lumea fără ajutor etc.

Mircea Eliade a teoretizat acest fenomen religios (*Deus otiosus*) specific religiilor „primitive" (ale triburilor de vânători și culegători), dar verificabil și în religiile mai complexe ale Orientului antic și ale lumii indo-mediteraneene (33, p. 88; 34, p. 46). Istoricul religiilor a schițat coordonatele caracteristice ale acestui fenomen religios:

1. Dumnezeu a creat lumea și omul, apoi s-a retras în cer;
2. această îndepărtare a fost uneori însoțită de o întrerupere a comunicațiilor între cer și pământ sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea inițială a cerului și prezența lui Dumnezeu pe pământ constituie un sindrom paradiziac [...];
3. locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puțin uitat a fost luat de diferite divinități care au în comun faptul că sunt mai aproape de om și-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct și mai continuu (33, pp. 92-93).

4. „Iadul" (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1847)

Multe legende cosmogonice românești prezintă astfel de elemente specifice (35). Într-o legendă din părțile Muscelului se spune că „după ce [Dumnezeu] a făcut și pe oameni, cerul era aproape de pământ. Dai cu mâna de el" (36, p. 4). „Însă omul,

nesinchisit din fire – după cum spun legendele culese în Dolj și Olt –, nu și-a dat seama de această bunătate dumnezeiască, de faptul că nu era puțin lucru pentru om să aibă pe Dumnezeu în preajma lui, să-i poată cere sfatul ca unui bun părinte, oricând avea vreo nevoie" (36, p. 4). Din cauza unei greșeli umane sau a păcatelor omenești, „Dumnezeu s-a mâniat foc și-a depărtat cerul atât de mult, că nu degeaba zicem noi: departe cât cerul de pământ" (36, p. 4).

Într-o legendă culeasă la celălalt capăt al spațiului românesc (Bucovina), fenomenul este prezentat și mai concludent: Dumnezeu, supărat pe oameni, nu ridică doar cerul, ci „fuge" și el de oameni. Ba mai mult, se întoarce cu spatele, nemaivoind să-i vadă și să știe de ei. „De mult, era mai jos cerul, aproape de noi, și Dumnezeu se uita la oameni [ca să vadă] ce fac, și venia pe jos, umbla printre oameni, dar de când s-a înmulțit lumea și pământul s-a spurcat, Dumnezeu a fugit cu cer cu tot în sus; și amu stă întors cu spatele la noi, nu vrea să ne vadă: și-a întors fața de la păcatele noastre" (36, p. 6).

Această îndepărtare a lui Dumnezeu și întoarcerea cu spatele la nevoile lumii nu s-a produs doar *in illo tempore*, din cauza unui conflict iscat între om și divinitate. Calamitățile, fie ele naturale sau sociale, sunt motivate în credințele populare românești prin același dezinteres din partea zeului. Iată, de exemplu, cauza unei secete prelungite, așa cum o vedea un țăran român în 1930: „De amu oamenii s-o stricat [...] și Dumnezeu s-o întors cu dosu și nu mai dă ploaie..." (37, p. 201).

Așa cum apare în aceste legende și credințe populare, cauza depărtării (la propriu și la figurat) a lui Dumnezeu de om este desolidarizarea primului de păcatele ultimului, dar, în fond, este o justificare răsturnată a desolidarizării omului de un Dumnezeu care și-a pierdut din actualitate și, în consecință, „nu se mai află chiar în centrul cultului" (39, p. 98).

6. Zeul fulgerului și legarea demonului

Să revenim la tipul de colindă pe care îl comentez (*Furarea astrelor*) și la un motiv deja amintit. În foarte rare cazuri, cel care are curajul să-l înfrunte pe Iuda este Dumnezeu însuși. Mai mult

decât atât, în multe variante ale colindei Dumnezeu nu are nici un rol, lipsind complet din scenariu. În diverse variante ale colindei, cel care se luptă cu Iuda este, de la caz la caz, Sf. Ilie, Sf. Ion, Sf. Petru, Sf. Maria sau chiar Isus. În majoritatea cazurilor, acest rol îi revine Sf. Ilie (85), fie singur, fie însoțit de alții (Sf. Ion, Sf. Mihail, Sf. Petru). Dar, chiar și în acest ultim caz, Sf. Ilie este principalul erou al înfruntării:

Și-mi pleca[u]
De se ducea[u]
Mai întâi Sfântul Ilie,
Că e sfânt mai cu tărie (41, p. 42).

Preponderența Sf. Ilie nu trebuie să ne mire, având în vedere felul înfruntării și cel cu care aceasta se poartă. Sf. Ilie a devenit nu numai un patron meteorologic, dar și campionul luptei cu Diavolul. Orice fulgerare este privită în popor ca o lovitură dată Diavolului de către Sf. Ilie (32, p. 200). Tot Sf. Ilie este cel care, potrivit mitologiei folclorice, se va lupta cu *Anticrist* la sfârșitul lumii (32, p. 197). El ajunge chiar să fie invocat în descântece pentru a nimici cu fulgerul său pe demonul bolii (13, p. 79). Și tot el, iată, este desemnat să-l înfrunte pe Iuda și să restabilească, la schimbarea anilor, ordinea cosmică:

Apoi Ilie-a venit,
Către Domnul a grăit:
– Doamne, Dumnezeul mieu,
Dă-mi mie, ce-oiu cere eu!
Dumnezeu din graiu grăia:
– Mergi, alege-ți tot p-ales!
Și Ilie și-a ales
Trăsnet, fulger tot p-ales (12, p. 87).

Ilie se înfățișează la Dumnezeu cerându-i armele, la fel cum, în basmele românești, eroul-prinț îi cere tatălui-împărat armele și calul pe care acesta le-a folosit în tinerețe. Dumnezeu îi dăruiește Sf. Ilie fulgerul, trăsnetul și (colinda nu menționează, dar o confirmă toate legendele și credințele populare) carul cu patru cai de foc. Tot astfel, în vederea înfruntării cu Tiamat, Bel-Marduk primește de la zei fulgerul – „o armă fără egal să

lovească pe vrăjmaș" (*Enuma Eliș*, IV, 30; *cf.* 1, p. 32) – și carul-furtună la care sunt înhămați cei patru cai-vânturi: „Distrugătorul", „Necruțătorul", „Înecătorul" și „Zburătorul" (*Enuma Eliș*, IV, 50-52; *cf.* 1, p. 33).

Așa cum vom vedea, scenariul colindei în discuție comportă elemente cosmogonice. Lumea nu este creată propriu-zis, dar este recreată printr-un act similar cosmogenezei. Înfruntarea cu monstrul (reiterare a înfruntării primordiale) nu și-o mai asumă însă zeul suprem, Demiurgul, ci Sf. Ilie – o ipostază „creștinată" a zeului furtunii.

Similar se întâmplă lucrurile în diverse mituri pe care le-am luat în discuție ca termen de comparație. Cei care au curajul să înfrunte demonul nu sunt zeii supremi ai cerului, ci acei ai fulgerului și furtunii (Baal-Hadad, Zeus, Teshub, Indra etc.). Acest fenomen de „specializare" a zeilor cerului sau de suplinire a acestora cu zeii fertilizatori ai furtunii și ploii a fost explicat de Mircea Eliade prin „natura pasivă a divinităților cerului și tendința lor de a face loc altor hierofanii care sunt mai concrete, mai personale, mai direct implicate în viața de zi cu zi a omului" (34, p. 82). *Dei otiosi* sunt schimbați cu *dei pluviosi*. Aceștia din urmă preiau de la cei dintâi – odată cu arma fulgerului – și o bună parte dintre prerogative.

> Și apoi [Sf. Ilie] că a plecat
> După Iuda pân' la iad,
> Tot trăsnind și fulgerând
> Și în sbici de foc pocnind,
> Iuda, când îl auzia,
> Sta în loc și amorția.
> Dar Ilie l-a luat
> Și cu lanțu l-a legat (12, p. 87).

Înfruntarea dintre zeul furtunii și demon este, ca și celelalte motive mitice ale colindei, concis prezentată. Concis, dar precis. Nici un element important nu lipsește din acest scenariu mitic arhicunoscut: coborârea zeului (eroului) în infern, lupta cu demonul (monstrul), folosirea unor arme redutabile, „legarea" demonului, recuperarea „însemnelor divine", restabilirea situației cosmice dinaintea catastrofei.

Din nou apare o imagine paradoxală, al cărei subtext am încercat să-l pun în evidență și cu alte prilejuri. Deși Sf. Ilie folosește în luptă o armă strict războinică – fulgerul (care „pălește" = arde și lovește) –, efectul este totuși neașteptat. Iuda nu este distrus, ci doar „amorțit". „Amorțirea" demonului este o alegorie mito-poetică menită să sugereze readucerea lui Iuda în starea de nonmanifestare, în starea de „somn nepomenit" care, așa cum am văzut, îi este proprie.

Într-o versiune asiriană a *Mitului lui Zu* (demonul care fură din cer „tăblițele destinului") se spune că Lugalbanda – zeul protector al cetății Uruk – l-ar fi învins pe demon administrându-i somnifere (1, p. 65). Similar, zeul Ea îl adoarme pe Apsu (principiul masculin-acvatic al Haosului) prin pronunțarea unui descântec magic: „El a turnat un somn peste el [Apsu] așa că el a adormit adânc" (*Enuma Eliș*, I, 64; *cf.* 1, p. 17). În aceeași epopee asiro-babiloniană a creației, zeul Marduk „amorțește" trupul lui Tiamat (principiul feminin-acvatic al Haosului): „Trupul i se înțepeni, gura rămase încleștată, deschisă". Apoi, Marduk leagă pe toți demonii aliați cu Tiamat: „Aruncați în plasă, devin înlănțuiți [...]. Puse în legături brațele lor, iar pe Kingu, care fusese făcut șef peste ei, l-a legat" (*Enuma Eliș*, IV, 100-120; *cf.* 1, pp. 34-35). În textele sacre iraniene (*Avesta*), ca și în comentariile târzii ale acestora (*Dātastān i Dēnīk* și *Bundahišn*) este relatat felul în care Ormazd îl învinge pe Ahriman prin recitarea *Ahuvar*, „prin care a fost revelată creația și sfârșitul creației". În urma acestui tratament, Ahriman (ca și întreaga sa armată de demoni) devine „neputincios", „năuc", „fără cunoștință", fiind lăsat „paralizat pe o perioadă de trei mii de ani" (*Bundahišn*, I; *cf.* 53, p. 318).

Motivul nu este specific doar Orientului Apropiat. În basmul românesc *Harap Alb*, eroul reușește să se întoarcă cu salatele miraculoase din „grădina de dincolo" (62, p. 24) numai după ce Sfânta Vineri adoarme ursul cu o fiertură din planta narcotică *somnoroasă*. Să ne amintim, de asemenea, de gestul lui Eneea care, pentru a pătrunde în Infern și a-l „îmblânzi" pe Cerber, îi oferă acestuia din urmă un aliment narcotic pe bază de mac (89). În mitul *argonauților*, Iason răpune balaurul care păzea *lâna de aur* cu ajutorul unor cuvinte magice și ierburi somnifere primite de la vrăjitoarea Medeea: „După ce-l stropește cu iarbă cu soc adormitor și-i spune de trei ori vorbe aducătoare de somn toropitor,

care opresc marea tulburată și fluviile repezi, un somn ciudat închide ochii balaurului" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII).

Motivul adormirii/amorțirii demonului de către zeu (erou) este sinonim cu cel al „legării" acestuia. Aceste forme de „îmblânzire" a monstrului definesc *zeul (eroul) magician*, în antiteză cu *zeul (eroul) războinic* care decapitează monstrul cu sabia sau îl străpunge cu sulița. Totuși, cele două tipuri de zei (magicieni și războinici) sunt rar strict delimitate. Marduk, de pildă, în vederea confruntării cu demonul Tiamat, se înarmează până în dinți cu arme „războinice" (arc cu săgeți, măciucă, fulger etc.), dar nu le neglijează nici pe cele „magice". „El făcu o plasă să prindă pe Tiamat [...]. Drept manta purta o platoșă îngrozitoare, de al său nimb înfricoșător îi era înconjurat capul [...]. Între buzele sale el ținea un descântec, o iarbă să distrugă otrava el ținea în mâna sa" (*Enuma Eliș*, IV, 41-62; *cf.* 1, pp. 32-33). Și, așa cum am văzut, înainte de a sfârteca demonii inamici, ca un zeu războinic, el îi „amorțește" și îi „leagă", ca un zeu magician. Chiar și Sf. Gheorghe, sfânt militar prin excelență, apelează la serviciile fecioarei, care îl leagă pe balaur cu brâul său (vezi *infra*, capitolul „Labirintul. Un monstru arhitectonic", subcapitolul „Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică").

Astfel de exemple de concomitență mai mult sau mai puțin evidentă a atributelor „războinice" și, respectiv, „magice" ale unui zeu (erou) sunt nenumărate; simpla lor trecere în revistă mi-ar cere câteva pagini. Consemnez totuși faptul că împărțirea armelor de care se folosesc zeii (eroii) în „războinice" și „magice" este întru câtva convențională, având în vedere că, „din perspectiva gândirii arhaice, o armă este întotdeauna un *mijloc magic*" (40, p. 132). Astfel se explică de ce, în foarte multe scenarii mitice, arma războinică este dublată de una magică și de ce gestul războinic al zeului (eroului) precedă, dublează sau urmează unui gest magic. O situație insolită, dar care devine logică în urma considerațiilor de mai sus, este aceea în care efectul acțiunii zeului sau eroului este strict magic, cu toate că, în cadrul înfruntării cu monstrul, uzează de o armă strict războinică. Este cazul eroului de colindă, care leagă zeul „cu cordița arcului", a Sfântului Ilie care, în colinda pe care o comentăm, amorțește și leagă pe Iuda folosind fulgerul ș.a.m.d.

În legenda apocrifă, pe care Nicolae Cartojan o considera prototipul ciclului de colinde tip *Furarea astrelor*, nu apare motivul amorțirii și legării lui Satanail. Arhanghelul Mihail poartă

cu acesta un război cosmic în toată regula și, învingându-l (cu ajutorul lui Dumnezeu pe care, de fapt, îl suplinește, ca și Sf. Ilie în colindă), îl prăbușește în fundul mărilor. Sigur că paralele și chiar eventuale modele pentru răpunerea și legarea lui Iuda de către Sf. Ilie putem găsi în religiile și mitologiile Europei și Asiei. Este suficient să-l amintim pe Zeus care fulgeră și leagă în Tartar pe Titani:

> […] Titanii
> Aprig izbiți se-ncovoaie, sub largul pământ îi afundă
> Zeus, ferecați cu zăvoare și lanțuri ce nu se dezleagă
> (Hesiod, *Theogonia*).

Sau pe îngerul apocaliptic „pogorându-se din cer, având cheia genunei și un lanț mare în mâna lui": „Și a prins pe balaur, pe șarpele cel vechi, care este diavolul și Satana, și l-a legat pe o mie de ani. Și l-a aruncat în adânc și l-a închis și a pecetluit deasupra lui" (*Apocalipsa*, XX, 2-3). În acest sens, vezi și motivul nr. G 303.8.4.1, *Diavol legat cu un lanț uriaș*, în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*.

Dar nu trebuie să căutăm prea departe. În folclorul mitic românesc, acest motiv îl găsim atestat din abundență. Demonul este legat sau, cel mai adesea, ca și în colinda noastră, el este lovit (bătut) și legat (vezi și colinda tip 185, *Pedepsirea lui Iuda*, în care Isus îl bate și îl leagă în lanțuri pe Iuda; *cf.* 42, p. 305). Aceasta se întâmplă mai ales când demonului i se pretinde ceva: obiecte răpite sau cunoștințe deținute de acesta. Să trecem în revistă câteva exemple, pentru că ele conțin motive similare cu cele din scenariul colindei în discuție.

Într-un *Descântec de Samcă* (*Avestiță*) – cules în Bucovina și publicat prima dată în 1869 –, arhanghelul Mihail prinde demonul feminin

> De părul capului
> Și o leagă
> Cu lanțuri de fier [...]
> Și începu
> A o bate foarte tare
> Ca să spuie
> Toate meșteșugurile [și numele] sale (41, p. 459).

5. Ciuma cu trup de femeie, legată cu lanțul de Sf. Haralambie (icoană pe sticlă, detaliu) (Valea Sebeșului, secolul al XIX-lea)

În mitologia populară românească, și Sf. Haralambie prinde de păr și leagă cu lanțul un demon feminin, personificând Ciuma sau Holera. În colindele și baladele „de pescari", eroul (de regulă, Antofiță) prinde puiul de Iudă (Vidră) și apoi îl leagă („Cu trei ștreanguri de mătase/ Dă mi-l tăiase la oase") și-l bate („Tot cu fieru plugului/ Pe fața obrazului/ Cu sfârcu zgârbaciului"), pentru a afla de la el unde și cum să pescuiască în *Vidros*, secret pe care îl deține doar demonul acvatic Iuda („îl bătea și-l chinuia/ Și dă pește-l suduia"; *cf.* 43, p. 165 și 41, p. 105). De asemenea, în popor se crede că un om „tare de înger", dacă se întâlnește cu dracul, poate să-l lege „cu brăcinarul" și să-l „bată mereu", până ce acesta îi dă banii (comorile) peste care e stăpân (29, p. 173). „Vânătorul […], scoțând degrabă o sfoară, prinse pe dracul cu ea de grumaz", se spune într-o legendă din Bucovina, publicată de Simeon Florea Marian în 1879 (95). Când se rătăcește un obiect, se crede că acesta a fost furat de dracul. Pentru a-l recupera,

copiii recurg la un fel de conjurație în care amenință diavolul că va fi legat și bătut:

> Scoate, drace, ce-ai furat,
> Că te-oi bate spânzurat
> Cu fiarele plugului
> Pe părțile dosului (44, p. 472; 45, pp. 59, 114);

sau

> Scoate, drace, ce-ai furat,
> Că te leg de-un păr uscat,
> Și-ți dau cu securea-n cap (86).

În toate exemplele citate mai sus, analogia scenariilor mito-rituale este evidentă: sfântul (eroul, omul) îl leagă și-l bate pe demon pentru a recupera obiecte furate sau pentru a-i smulge secrete deținute de acesta. Același motiv epico-mitic apare în colinda *Furarea astrelor*. Gestul Sfântului Ilie este unul magico-războinic: el *lovește* (cu fulgerul) și *leagă* (cu lanțul) demonul, pentru a recupera însemnele divine prădate de acesta din rai. Efectul este cel scontat.

7. Reinstaurarea ordinii cosmice

> Și-a luat [Sf. Ilie] luna cu lumina,
> Soarele cu razele,
> Stelele cu florile
> Și scaun de judecată.
> Și la Rai că mi-și pleca,
> Și în Rai le așeza.
> Iar Raiul s-a luminat
> Și iadul s-a-ntunecat.
> C-așa-i data Raiului
> Și datina Iadului
> De acum până-n vecie,
> Slava Domnului să fie (6, pp. 117-118).

Chiar dacă textul colindei nu descrie un act propriu-zis de creație a Cosmosului, semnificația cosmogonică a colindei este evidentă.

Sf. Ilie (re)stabilește ordinea Lumii, permițându-i să *dureze* încă un an. Într-un Cosmos cufundat în Haos, el reinstaurează legile („data Raiului și datina Iadului") abrogate de Iuda temporar, dar ciclic. Lumea este refăcută, „împrennoită", cum spun colindele. Dar această înnoire este văzută ca o cosmogeneză propriu-zisă, care se produce „tocma-n noaptea lui Crăciun":

> De-astă seară-i seară mare,
> Seară mare-a lui de-Ajun,
> Tocma-n noaptea lui Crăciun.
> Pământul s-a-mprennoit
> Prennoit, s-a ridicat
> Patru colțuri de pământ,
> Pe patru stâlpi de argint.
> Frumos cer s-a-mpodobit,
> Tot cu stele mărunțele,
> Printre ele mai mărele.
> Luce luna cu lumina
> Și soarele cu căldura (9, p. 13).

În continuarea colindei, fiecare rază a „soarelui cu șase raze" luminează, încălzește, fertilizează, dă viață câte unui colț al întregii naturi: „târlele mieilor", „strungile oilor", „podgorii cu vii", „grâne aurii", „livezi verzi" și, în final, întreaga gospodărie a „gazdelor" cărora li se colindă (9, pp. 13-14).

Scenariul vedic al înfruntării dintre Indra și Vṛtra este similar cu cel al înfruntării dintre Sf. Ilie și Iuda și, de aceea, comentariul pe care îl face Mircea Eliade primului scenariu este, în bună măsură, valabil și în cazul celui de-al doilea: „A-l fulgera și a-l decapita [pe Vṛtra] echivalează cu actul creației [...]. Vṛtra confiscase Apele și le păzea în adâncul munților. Aceasta înseamnă: 1. fie că Vṛtra era stăpânul absolut – cum era Tiamat sau orice altă divinitate ofidiană – al întregului Haos anterior Creației; 2. fie că marele Șarpe, păzind Apele numai pentru el, a lăsat lumea întreagă devastată de secetă. Că această confiscare a avut loc înaintea actului Creației sau după fundarea lumii, sensul rămâne același: Vṛtra «împiedică» lumea să se *facă* sau să *dureze*. Simbol al nonmanifestării, al latenței sau al amorfului, Vṛtra reprezintă Haosul dinaintea Creației" (20, p. 32). Se pare că acest scenariu a fost la origine un mit cosmogonic propriu-zis, având în vedere

unele comentarii cuprinse în *Rig Veda*. Prin victoria sa, Indra a creat soarele, cerul și dimineața (*R.V.*, I, 33, 4); Indra, de la naștere, a despărțit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească și, aruncând *vajra* (fulgerul), l-a despicat pe Vṛtra care ținea închise apele cosmice în întuneric (*R.V.*, X, 113, 4-6); „Prin puterea sa, el a desfășurat cele două lumi, Cerul și Pământul, și a făcut ca Soarele să strălucească" (*R.V.*, VIII, 3, 6; *cf.* 31, p. 216).

*

Am optat pentru comentarea colindei tip *Furarea astrelor* din mai multe considerente. În primul rând, colinda – în general – face parte dintre speciile folclorice rituale (ca și descântecul, bocetul etc.). Or, este de presupus că anume aceste creații au rămas neschimbate în fondul lor, chiar dacă „unele teme de obârșie străveche au primit coloratură creștină" (93, p. 362). Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, alterarea unui text ritual este de neînchipuit. Consecințele ar fi grave: textul și-ar pierde efectul sau ar căpăta un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat, de regulă, neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Pentru a evita considerații care ar fi putut deveni prea generale sau strict teoretice, am ales ca obiect al analizei colinda tip *Furarea astrelor* (sau *Prădarea raiului*) nu numai pentru că este „una dintre cele mai răspândite colinde în toate provinciile românești" (93, p. 362), dar și pentru deosebitele valențe mitice și semnificații simbolice care zac „ascunse" în urzeala scenariului ei. Valențe și semnificații care apar în adevărata lor lumină doar dacă sunt receptate în contextul ritual în care colinda este cântată (regenerarea Timpului/Cosmosului uzat). Dar și reciproc. Așa cum am văzut, abia anumite motive mitice din scenariul colindei sunt în măsură să dea coerență textului și contextului mitico-ritual și să reveleze sensuri uitate ale unor credințe și practici rituale specifice sărbătorilor de iarnă. Dat fiind că aceeași mentalitate mitică operează la nivelul ambelor paliere, această relație simbiotică apare ca evidentă, chiar dacă, uneori, a rămas nesesizată de exegeți ai fenomenului.

Note

1. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introducti ve și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
2. *Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul Antic*, traducere, prefață, cuvânt înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1981.
3. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913.
4. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, 1920.
5. N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I-II, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
6. G. Breazul, *Culegere de colinde*, Craiova, 1938.
7. Constantin A. Ionescu, *Colinde cu text și melodie culese și notate de...*, Sibiu, 1944.
8. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
9. C. Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Ţara Loviștei*, Editura Minerva, București, 1975.
10. Mihai Coman, *Sora Soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică*, Editura Albatros, București, 1983.
11. Gheorghe Mușu, *Zei, eroi, personaje*, Editura Științifică, București, 1971, p. 16; vezi și I. Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Sofia, 1985, pp. 90-91.
12. Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credinţe poporane*, culegere cu a(d)notațiuni și glosar, București, 1914.
13. Teodor T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași, 1880; *cf.* Teodor T. Burada, *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, București, 1980, pp. 15-18.
14. Lucia Cireș, „Colinde din Moldova. Cercetare monografică", în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. V, 1984.
15. Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, București, 1975.
16. Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I (*Sagen zum Alten Testament*), Leipzig și Berlin, 1907.
17. Ovidiu Bârlea, „Colindatul în Transilvania", în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, 1969, pp. 247-304.
18. At.M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, București, 1971.

19. Ion G. Sbiera, *Colinde, cântice de stea și urări la nunți, din popor luate și poporului date de...*, Cernăuți, 1888.
20. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1969.
21. Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, *Cârnilegile*, București, 1898.
22. Mihai Coman, *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
23. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973.
24. I.-Aurel Candrea, „«Tabu» în limbă. Nume interzise", în *Omagiu lui I. Bianu*, București, 1927, pp. 71-78.
25. Ion G. Sbiera, *Povești poporale românești, din popor luate și poporului date*, Cernăuți, 1886.
26. V. Bologa, *Colinde poporale din Ardeal*, Sibiu, 1937.
27. Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, *Păresimile*, București, 1899.
28. D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1965.
29. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
30. *Gândirea feniciană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
31. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
32. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1911.
33. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978.
34. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974.
35. Vezi Adrian Șuștea, „Legende cosmogonice românești", în *Vatra*, nr. 9, 1984; și Idem, „La facerea lumii...", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 161-169, unde sunt prezentate – chiar dacă în alt context – astfel de legende.
36. Tudor Pamfile, *Cerul și podoabele lui, după credințele poporului român*, Editura Academia Română, București, 1915.
37. Ernest Bernea, „Contribuții la problema calendarului în satul Cornova", în *Arhiva pentru știință și reformă socială*, an X, nr. 1-4, 1932, pp. 191-205; și Idem, *Cadre ale gândirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 197.

38. Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1892.
39. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
40. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
41. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Editura Minerva, București, 1982.
42. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981.
43. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Editura Academiei, București, 1981.
44. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (vezi și ediția din 1998 publicată de Editura Polirom din Iași).
45. I.-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Editura Casa Școalelor, București, 1944 (vezi și ediția din 1999 publicată de Editura Polirom din Iași).
46. Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic*, București, 1914.
47. Al.I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, Editura Minerva, București, 1974.
48. Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, Editura Minerva, București, 1983.
49. James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I-V, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, București, 1980.
50. Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din orientul Europei*, Iași, 1931.
51. Maurice Lambert, „La naissance du monde à Sumer", în *La naissance du monde*, Seuil, coll. „Sources orientales", vol. I, pp. 93-113, Paris, 1959.
52. S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Științifică, București, 1962.
53. Marian Molé, „La naissance du monde dans l'Iran préislamique", în *La naissance du monde*, Seuil, coll. „Sources orientales", vol. I, pp. 299-328, Paris, 1959.
54. Artur Gorovei, *Literatura populară*, vol. II (*Descântecele românilor*), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.

55. *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, Editura pentru Literatură, București, 1964.
56. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
57. Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978.
58. Teodor T. Burada, „Priveliști și datini strămoșești", în *Arhiva*, nr. 7 și 8/1909; *cf.* Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III, Editura Muzicală, București, 1978, pp. 210-224.
59. Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.
60. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.
61. *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, București, 1970.
62. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980 (între timp a apărut o ediție nouă a cărții la Editura Polirom, Iași, 2012).
63. Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, vol. I, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
64. Adriana Ionescu, *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din sec. al XVI-lea-al XVIII-lea*, Universitatea din București, 1985.
65. I. Coteanu *et al.*, *Istoria limbii române*, vol. II, Editura Academiei, București, 1969.
66. Adriana Ionescu, „Some remarks on the Romanian substratum suffix *-ure*", în *Actes du II^e congrès international de thracologie*, vol. III, pp. 67-71, Editura Academiei, București, 1980.
67. Vezi eseurile de antropologie a sărbătorii din volumul *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc* (Editura Eminescu, București, 1985) semnat de Paul P. Drogeanu, în care autorul reconstituie „portretul-robot" al lui *Homo festus*, demontând și analizând complicatele mecanisme ale comportamentului festiv.
68. Extrem de interesant este faptul că în unele basme culte moderne – mai ales cele care preiau și reasamblează motive epice tradiționale – regăsim acest topos mitic. Eroii din „basmul" lui Frank Baum cad și ei într-un somn letargic pe un „câmp cu maci ucigători", aflat în vecinătatea ținutului vrăjitorului Oz. Dintre basmele tradiționale românești voi mai da un singur exemplu: *Povestea lui Grigoraș și Vasilică. Cum au adus Soarele de la cei trei zmei de pe cea lume*. Plecați după soarele furat de zmei, eroii trebuie să depășească „proba somnului" atât la intrarea în, cât și la ieșirea din „cea lume". La ducere, adorm amândoi și doar

adevăratul erou (Vasilică) reușește să se trezească. La întoarcere, amândoi trec cu bine peste „câmpul cu somnul", dar tot datorită lui Vasilică (Simeon Florea Marian, *Basme populare românești*, Editura Minerva, București, 1984, pp. 293 și urm.). Comentând basme rusești similare, V.I. Propp ajunge la o concluzie care se verifică doar uneori, ea neputând fi instaurată ca regulă: „Pretinsul erou adoarme, nu însă și adevăratul erou" (23, p. 274). Chiar și un „sfânt militar" ca Teodor Tiron adoarme în pădurea balaurului, înainte de a-l înfrunta și răpune (Varlaam, *Cazania*, 1643, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 425).

69. Oboseala lui Dumnezeu și somnul acestuia pe „patul" de nămol adus din fundul *apelor primordiale* apar și în legendele cosmogonice bogomile, culese la sud și la nord de Dunăre (*cf.* Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, pp. 292-297), în legende mongole (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 15) și uralo-altaice (Uno Harva, *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 72). „Ceea ce surprinde pe drept cuvânt în aceste povestiri mitologice – notează Mircea Eliade – este oboseala lui Dumnezeu după ce a creat lumea. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: ca țăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în așa fel încât nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că, în asemenea povestiri populare, Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuși, în mitul nostru, oboseala și somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (și nu s-a culcat numai pentru atâta) și, de fapt, Pământul s-a dilatat considerabil doar prin «magie»" (39, pp. 96-97).
70. Mihail Robea, *Basme, snoave, legende și povestiri populare. Folclor din Valea Vâlsanului, Argeș*, Societatea Literară „Relief românesc", București, 1979, pp. 155-157.
71. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988.
72. Lucian Blaga a denumit această viziune „Transcendentul care coboară", exemplificând-o, printre altele, cu acest început de colindă: „Ian ieșiți voi mari boieri,/ Florile-s dalbe de măr,/ De vedeți pe Dumnezeu/ Cum coboară de frumos,/ De frumos, de cuvios,/ Tot pe scări de lumânări/ Cu-n veșmânt pân' la pământ..."; *cf.* L. Blaga, *Despre gândirea magică*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941, p. 110.

73. Nu întâmplător Sf. Vasile – a cărui zi (1 ianuarie) cade în mijlocul sărbătorilor de iarnă – apare, în legendele populare românești, în posturi altfel improprii unui sfânt: „un tânăr chefliu care stă călare pe butoi, bea și mănâncă, petrece și iubește" (71, p. 120).
74. „Excesele din noaptea de Revelion – observă Ion Ghinoiu – sunt, oricât de curios s-ar părea, supraviețuiri ale unor străvechi ospețe rituale" (71, p. 134).
75. a) Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1984, pp. 255 și urm.; b) Artur Gorovei, *Literatură populară. Culegeri și studii*, ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1976, pp. 69 și urm.; c) *Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor românești în texte*, Editura Minerva, București, 1979, pp. 156 și urm.; d) Petre Ispirescu, *op. cit.*, pp. 151 și urm.
76. Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, 1985, p. 244.
77. Plutarque, *Œuvres morales*, tom IV, Paris, 1844.
78. Orfeu, *Imnuri*, traducere de Ion Acsan, Editura Univers, București, 1972.
79. Pentru considerații pe marginea aceluiași subiect, vezi Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, București, 1981, pp. 483-484; și Ion H. Ciubotaru, „Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)", în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, 1986, p. XXX.
80. Iată și alte variante, cu imagini înrudite: „De când Domnu-a d-adormit,/ Florile l-au năpădit,/ Rugăciuni nu s-au făcut/ Nici în cer, nici pe pământ" (Sabin Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1930, nr. 25); sau „Sub roșu din răsărit,/Domnului Doamne,/ Este-un măr mân-dru-nflorit,/ La tulpina mărului/ Greu-i Domnul d-adormit/ Nu să pucea discepta/ Nu știu b(e)at îi ori beteag,/ Că-i cu moartea lângă cap/ Și cu cucu la picioare" (*cf.* Achim Stoian, „Motivul somn-trezie în colinde", în *Echinox*, nr. 1-2, 1986, pp. 12-13).
81. Vezi Petru Caraman, „Descolindatul în sud-estul Europei" (I), în *Anuarul de folclor*, vol. II, 1981, pp. 57-94.
82. Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, p. 300.
83. „Toți oamenii suferă de frică. Toți. Cel care nu suferă de frică nu-i normal și asta n-are nimic comun cu curajul"; *cf.* J.-P. Sartre, *Le sursis*, Gallimard, Paris, 1945, p. 56.
84. Este inutil să psihanalizez în detaliu fenomenul. Este suficient să precizez că *demonofobia* de care suferă eroii, sfinții și zeii este o proiecție la nivel mitic a *demonofobiei* de care suferă oamenii

înșiși. Pentru acest fenomen (*satanofobia*), chiar dacă limitat în timp (Evul Mediu) și în spațiu (Europa Occidentală), vezi Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. II, traducere, postfață și note de Modest Morariu, Editura Meridiane, București, 1986, pp. 67 și urm. Pentru iconografia demonică în Evul Mediu european și pentru împrumuturile din Orient, vezi J. Baltrušaitis, *Evul Mediu fantastic*, traducere de Valentina Grigorescu, Editura Meridiane, București, 1975, pp. 126 și urm.

85. În unele variante, cel căruia i se colindă este inclus în scenariu pentru a-l ajuta pe Sf. Ilie în vederea recuperării astrelor furate. În alte variante, flăcăul căruia i se colindă ia complet locul Sf. Ilie, preluându-i și armele clasice: „tunurli și fulgerile" (93, p. 363). Reapare aici un motiv la care am mai avut prilejul să mă refer: omul și divinitatea „colaborează". Acțiunile lor sunt văzute ca fiind solidare, convergente, concomitente și cu aceeași motivație: restabilirea ordinii cosmice, temporar periclitată.
86. Nelu Ionescu, *Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor*, Editura Muzicală, București, 1981, pp. 188-189.
87. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I, Helsinki, 1932, motivul nr. A 720.
88. Vezi 27, p. 199; 41, pp. 461-462; Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, Editura Minerva, București, 1975, p. 86; N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 108; și, mai ales, Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, vol. II, Leipzig și București, 1891, p. 138, unde este reprodus un astfel de descântec, dintr-un manuscris din 1784 (pentru comentarii, vezi nota 89).
89. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146.
90. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
91. Nu numai somnul lui Dumnezeu determină compromiterea recoltei, ci și cel al omului, în momentele critice ale anului. La slavii subcarpatici se credea că, dacă omul va dormi în noaptea de Crăciun sau în cea de Paști, recolta de cereale, de in etc. va fi compromisă în anul respectiv; *cf.* Pierre Bogatyrev, *Actes Magiques, Rites et Croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929, p. 74. Pentru interdicția de a dormi în ziua de Paști, vezi și Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III, București, 1901, p. 102.

92. În balada *Milea* – „una din cele mai răspândite creații baladice românești”, cum o considera Adrian Fochi –, intrarea șarpelui în sân, adormirea eroului și împresurarea lui de flori sunt, practic, trei acțiuni concomitente: „Da eu, taică, am greșit,/ Am greșit de-am adormit/ Sub un pom mare-nflorit./ Un vânt mare mi-a bătut/ Și pomul s-a clătinat,/ Florile m-au presurat,/ Șarpe-n sân că mi-a intrat”. Pe când submotivul „împresurarea eroului de flori” se regăsește în marea majoritate a variantelor românești (în 105 din 133 de variante), în schimb el lipsește din toate celelalte versiuni sud-est-europene ale baladei (bulgare, macedonene, sârbo-croate, maghiare); *cf.* Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, Editura Minerva, București, 1988, p. 82.
93. Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, ed. cit.
94. Pentru aspectele malefice ale demonului Iuda în folclorul mitic sud-slav, vezi Anca Irina Ionescu, *Lingvistică și mitologie*, Editura Litera, București, 1978, pp. 114-115, și Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985, pp. 29 și 75.
95. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000, p. 29.

II. Legenda românească a potopului

1. Masa de fier

De fenomenul mito-religios care a luat naștere în spațiul carpato-dunărean odată cu pătrunderea creștinismului s-au ocupat o serie de cercetători. Majoritatea au consemnat și demonstrat originalitatea și complexitatea fenomenului. Sincretismul păgâno-creștin este rezultatul unui îndelungat și complicat proces de întrepătrundere, care a început prin secolul al IV-lea e.n. și care, teoretic, nu s-a încheiat nici până în ziua de azi. „Biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente «păgâne» (adică, aparținând religiei cosmice) în practicile și legendele creștine – notează Mircea Eliade. Rezultatul acestei lupte înverșunate a fost mai curând modest, mai ales în sudul și sud-estul Europei, unde folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfârșitul celui de-al XIX-lea veac, figuri, mituri și ritualuri din cea mai îndepărtată Antichitate, ba chiar din protoistorie" (1, p. 160).

Despre o atitudine intolerantă a Bisericii față de o înrădăcinată și vie religie populară autohtonă nu putea fi vorba. O astfel de poziție rigidă ar fi compromis însăși pătrunderea creștinismului în rândul populației. O tactică mai abilă, conciliatoare, s-a impus de la sine: preluarea unor zei, credințe și practici păgâne, și adaptarea lor după calapodul noii religii. Zeul sau eroul ucigător de balaur a devenit Sf. Gheorghe. Zeul furtunii a fost înlocuit cu Sf. Ilie („sfânt mare, cu roșu la calendar", indiciu al importanței zeului furtunii în panteonul arhaic autohton). Zeița fertilității a fost asimilată cu Sf. Maria. Duhurile rele au devenit ipostaze ale lui Iuda sau Scaraoțchi (conform pronunției slave a supranumelui lui Iuda Iscarioteanul – *Iskarioțki*). Vechii preoți-magi au primit (sau și-au

luat) ca „patron" pe legendarul rege biblic Solomon (de unde apelativul „solomonari") și așa mai departe. Dar dacă pentru Sf. Gheorghe, Sf. Maria, prorocul Eliah, apostolul Iuda, regele Solomon etc. s-au găsit, într-un fel sau altul, zei sau eroi cu care (uneori forțat, alteori nu) au putut fi asimilați sau chiar identificați, este interesant în schimb de urmărit felul în care au fost preluate alte figuri biblice, care nu aveau corespondent în mitologia daco-română.

Mitul potopului este unul universal, cu o arie imensă de răspândire (China, India, Orientul Apropiat, civilizația maya, America de Nord, Oceania etc.), dar relativ rar atestat în tradițiile arhaice europene: la greci (posibilă influență orientală) și la nordici, unde potopul este descris în două forme diferite – inundație cu sângele uriașului Ymir și acoperirea cu zăpezi (probabil o reminiscență din mitologia ariană, pentru că în *Avesta* este descris un fenomen mitic similar). Și la români sunt atestate legende privind distrugerea prin inundații a unor spițe „ratate" de oameni primordiali (3, pp. 136-139; 23, p. 31; 25, p. 72) – Urieși, Jidovi, Căpcăuni – „răzvrătiți împotriva ordinii divine instaurate la antropogenie pe pământ, pentru că se mâncau între ei și devastau din răutate pădurile, câmpiile și animalele" (69, p. 426). Ei ar fi fost înecați pentru ca „în locul lor [Dumnezeu] să facă alți oameni mai mici și mai ascultători" (3, p. 137). Etnologul Romulus Vulcănescu (69, p. 427) a considerat că aceste legende sunt de sorginte locală, fiind generate de un „substrat mai vechi european sau indo-european al mitului care anticipează legenda iudeo-creștină a potopului lui Noe" (78). Pentru o discuție polemică în această privință, vezi nota 125.

*

De regulă, legendele și credințele populare românești referitoare la potop au urmat modelul biblic al mitului. Totuși, modificări și inserții aparent gratuite și ilogice se dovedesc a fi – așa cum vom vedea – semnificative, fiind justificate de o anumită mentalitate arhaică autohtonă. Astfel, vrând Dumnezeu să „potopească" omenirea, îl cheamă la el pe „un pui de rumân [sic!], pre numele său Noe" (2, p. 153), și-l învață cum să-și construiască o corabie în care el, toți ai săi și câte o pereche din toate animalele vor fi singurii care vor scăpa de urgia potopului.

– Dar eu ce mă fac, Doamne, ca să nu mă ia apa?
– Ia să te sui și tu în corabie.
– Când?
– Când îi mânca pe masă de fier!

După ce construiește arca, lui Noe i se face foame, dar pentru că începuse să plouă și pe jos era ud, nu știe unde să mănânce. „De aceea *înfige o sapă cu coada-n pământ și cu leafa* [= tăișul] *în sus* și se puse să mănânce pe ea. Atunci își aduse aminte că mănâncă pe *masă de fier* și deci o să fie un potop mare. De grabă își strânse din toate lucrurile de pe pământ și din semințe câte una și intră în corabie" (3, p. 132). Și a fost un potop mare, cum n-o să mai fie „cât o fi lumea și Ardealul".

6. „Potopul" (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)

În căutările mele nu am găsit acest motiv (sau vreunul similar) atestat în legende din afara arealului românesc. Până la proba contrarie, pot să consider că acest episod – inserat în legenda biblică – este de proveniență românească. O primă întrebare este legitimă. Are acest episod vreo semnificație? Răspunsul meu este afirmativ. În primul rând pentru că, în general, în creațiile folclorice arhaice nu sunt vehiculate decât accidental motive gratuite. Despre o justificare de ordin estetic nu poate fi vorba. Dimpotrivă, episodul

este forțat construit din punct de vedere epic și interpolarea lui în economia legendei este evident artificială. Putem spune chiar că se face un rabat de ordin stilistic în favoarea a *altceva*. Ceva absolut obligatoriu, odată ce au fost acceptate riscurile acestui rabat și odată ce acest fragment, nereușit stilistic, în loc să sucombe (așa cum se întâmplă, de regulă, cu astfel de producții în creația populară), a supraviețuit din generație în generație, din cine știe ce vechime până în secolul nostru. Motivul nu apare accidental în vreo poveste minoră, ci este atestat în mai multe legende, culese la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, din diferite regiuni ale țării (2, pp. 153-157; 3, pp. 124-133). Aceasta ne dă dreptul să credem nu numai în existența unei semnificații precise a episodului, dar și că mentalitatea care a generat motivul și apoi a justificat supraviețuirea lui a fost vie și operantă până nu demult, căci altfel nici o rațiune nu l-ar fi salvat de la „aruncarea peste bord", ca să rămânem în domeniul potopului.

Dacă prima întrebare a fost doar legitimă, în schimb a doua este obligatorie. Care este semnificația acestui episod? În primul rând, voi menționa *prestigiul de care se bucură fierul* în mentalitatea magică. El are valențe apotropaice: duhurile rele, stihiile, demonii fug de fier (4). Bogata atestare, atât pe verticala timpului, cât și pe orizontala spațiului, a practicilor și credințelor generate de această mentalitate ne scutește să insistăm prea mult asupra acestui aspect.

În al doilea rând, voi remarca *prestigiul magico-simbolic de care se bucură unealta/arma*. Cei doi termeni au fost, până nu demult, aproape sinonimi pentru țăranul român, pentru care primele și de multe ori singurele arme au fost uneltele (coasa, sapa, toporul, securea). Această armă-unealtă este dubletul simbolic al „armei" Demiurgului și, ca atare, este învestită cu aceleași valențe magice ca și modelul său uranian.

În fine, la prestigiul fierului și cel al armei se adaugă *prestigiul gestului* întoarcerii cu tăișul în sus a unei arme/unelte de fier. Gestul „rumânului" Noe nu este unul practic și pașnic (acela de a mânca fără să se ude, semnificație acordată ulterior, când cea inițială s-a atrofiat), ci unul magic și amenințător, un gest de reiterare a actului primordial cosmogonic, din momentul zero al istoriei mitice a Universului, când Demiurgul a învins/ordonat Haosul cu arma sa (reprezentată de regulă prin fulger).

Orice dezechilibru provocat de o nouă manifestare a Haosului (potop, grindină, furtună, eclipsă, cutremur, molimă etc.) trebuie amendat pe loc pentru restabilirea ordinii cosmice. Or, pentru populațiile arhaice cu o anumită mentalitate magică, omul nu este un simplu spectator pasiv la înfruntarea zeului cu stihia, ci un participant activ, solidar cu zeul demiurg – ambii fiind răspunzători de menținerea echilibrului și ordinii cosmice. Gestul „rumânului" Noe trebuie înțeles, probabil, din această perspectivă.

Dacă vreau să refac istoria unei astfel de mentalități la pre- și protoromâni, trebuie să mă refer în primul rând la practici atestate în Antichitate la geto-daci și romani. Mențiunea lui Herodot (*Istorii*, IV, 94) privind săgetarea norilor (*daimonilor*) furtunii de către geți, în timp ce zeul lor făcea același lucru mânuind fulgerul, este o primă atestare documentară (secolul al V-lea î.e.n.) a acestei mentalități și practici magice. Mult citata informație a lui Herodot pare a fi întărită de date arheologice. Este vorba de o cnemidă (datată din secolul al IV-lea î.e.n.) descoperită în mormântul princiar getic de la Agighiol (județul Tulcea), pe care este reprezentat un călăreț arcaș săgetând un balaur uranian (7, p. 45). În secolul I e.n., autorul latin Columella (*De re rustica*) vorbește despre „gonitori de nori" (*nubifugus*). La rândul său, în secolul al IV-lea e.n., Palladius (*De agricultura*, I, 35) descrie felul în care erau alungați, pe cale magică, norii de furtună cu grindină: *cruentæ secures contra cælum minaciter levantur* („se ridică contra cerului, în mod amenințător, securi însângerate"; *cf.* 5, p. 247).

Că astfel de rituri au supraviețuit până în secolul nostru nu este nici un dubiu. Sursă inepuizabilă de „documente" etnologice, folclorul abundă în astfel de credințe și practici magice. Stihiile meteorologice sunt alungate astfel: se înfige toporul „cu muchia în sus în pragul ușii" (8, p. 477); sau se îngroapă „în pământ muchia săcurii cu tăișul spre cer"; sau se iau „patru furcuțe și se împlântă în patru părți ale lumii"; sau se ia „în mână un fier, cu care se face crucea asupra norilor" și așa mai departe (93). Credința populară care justifică astfel de practici este următoarea: „Aceștia [balaurii aducători de furtună, grindină etc.], când văd săcurea, ori cuțitul, ori sapa, ori coasa și orice obiect de fier ascuțit, se abat în alte părți de teamă ca să nu fie străpunși" (9, p. 126). Gestul magic înfăptuit de Noe – conform variantelor românești ale legendei potopului – este în perfect acord cu riturile

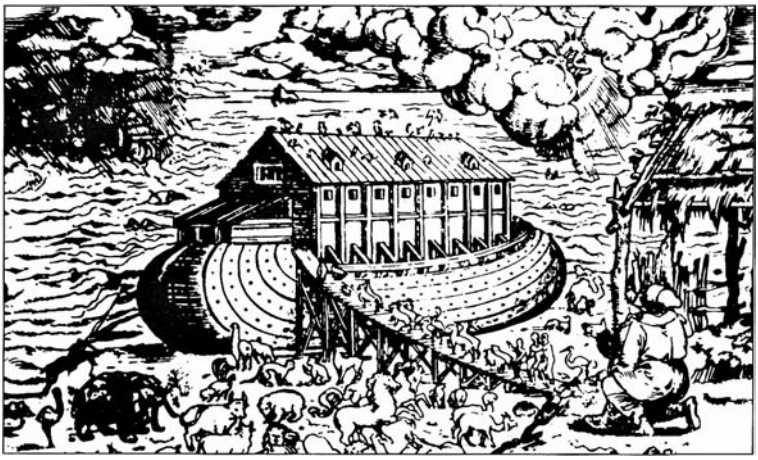
magice antifurtună practicate de țăranii români din vechime până în urmă cu doar câteva decenii: „Când ploile nu mai încetează – spune un informator din Oltenia – sau când se pornesc cu furie, amenințând a îneca pământul, [...] se înfig sape și securi în pământ [...] ca să se facă soare și să stea ploile" (9, p. 66). Noe înfăptuiește același gest ritual, cu aceeași unealtă și în același scop magic.

După ce am trecut în revistă câteva credințe și practici atestate de-a lungul a două milenii și jumătate pe teritoriul carpato-dunărean, se va înțelege mai bine că inserția în discuție, produsă în mitul biblic al potopului, nu este gratuită, ci simptomatică și definitorie. Legământul prin care Dumnezeul veterotestamentar îi promitea lui Noe că va scăpa de urgia potopului nu era suficient pentru daco-români, care se simțeau solidari cu întreaga natură și participanți activi la toate evenimentele cosmice. Ei nu-și puteau imagina că cineva ar fi putut scăpa (împreună cu familia, casa/arca și animalele sale) de o stihie meteorologică fără să fi practicat în prealabil anumite acte magice, cu anumite obiecte consacrate. Această inserție (ca și altele, pe care le vom comenta în continuare) a fost necesară. Fără ea, mitul ar fi rămas un „corp străin", fără sens și, ca atare, fără uz pentru o mentalitate arhaică integratoare, structurată pe coordonate și linii de forță diferite de cele ale mentalității care a generat mitul originar.

2. Arca, valențe semantice și simbolice

Arca este o *casă*. În primul rând, ca înfățișare: ea este paralelipipedică, are pereți, acoperiș, ușă, fereastră, este compartimentată și multietajată. În al doilea rând, ca destinație: arca este o construcție pentru locuit, e drept plutitoare, dar fără să aibă (paradoxal) sisteme caracteristice navigației (de propulsie, de ghidare, de orientare etc.) sau elemente de arhitectură navală (prova, punte, catarg etc.). Pentru Gilbert Durand, ambarcațiunea întruchipează „arhetipul liniștitor al *găoacei protectoare*, al vasului închis, al *habitaclului*" (10, p. 311). Pentru Roland Barthes, nava este simbolul profund al „îngrădirii": „Predilecția pentru navă constă întotdeauna din bucuria de-a te închide perfect [...], a îndrăgi navele înseamnă în primul rând a îndrăgi o *casă superlativă*,

întrucât e iremediabil închisă [...] nava, înainte de a fi un mijloc de transport, e un fapt care ține de *habitat*" (11).



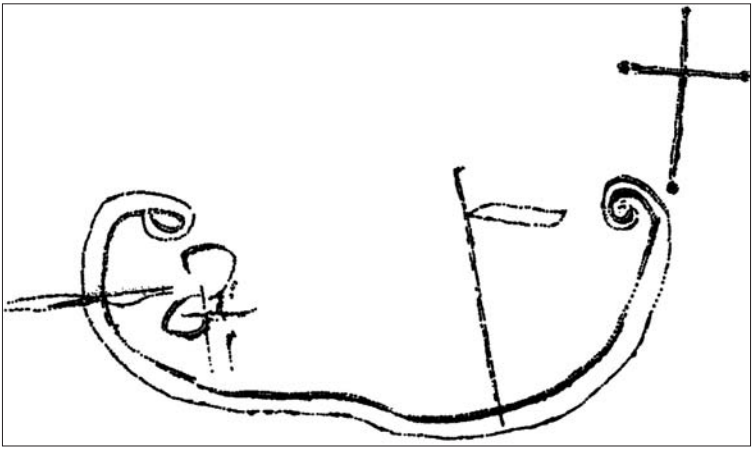
7. Animalele intrând în arca lui Noe ca o casă plutitoare (gravură germană din secolul al XVI-lea)

De altfel, acest *lăcaș al mântuirii* este plutitor doar atunci când și doar pentru că potopul este de natură acvatică. Ba chiar și în caz de potop acvatic, regele Nimrod clădește „un turn atât de înalt încât apele revărsate să nu poată urca până la el" (Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, I, 3, 2; *cf.* 120). Atunci când stihia distrugătoare este de altă natură (foc, zăpadă etc.), ființele supraviețuiesc dezastrului în „case" primitive (peșteră, scorbură; vezi 34, motivele A 1021-1025) sau în case zidite, ca într-un mit iranian unde Yima (omul primordial), pentru a supraviețui potopului de zăpadă, își construiește o casă-cetate, numită *Vara* = „loc înzidit" (12). Mai amintesc doar faptul că, în ambele variante ale legendei babiloniene a potopului, corabia mântuitoare este făcută după dărâmarea casei și, probabil, din materialele ei: „Dărâmă-ți [această] casă, construiește-ți o corabie!" (21, pp. 95 și 166).

Arca este mai mult decât o casă. Ea este „casa lui Dumnezeu" (făcută la dorința și după planurile sale), deci un „templu". Faptul că în mitul babilonian al potopului este indicat un templu (*Apsu*, durat de zeul Ea) ca model arhitectonic al arcei, faptul că, în diverse legende ale potopului (sumeriană, babiloniană, biblică,

greacă), pe locul unde acostează arca se ridică un altar sau un templu, analogia etimologică *Naus* (navă) – *Naos* (templu), precum și analogia metaforică *Arcă* – *Biserică* (Arca lui Noe – Nava lui Cristos), amândouă fiind lăcașuri ale mântuirii, sunt doar câteva argumente în sprijinul acestei echivalări simbolice.

În iconografia creștină, de-a lungul secolelor, *arca lui Noe* a fost figurată fie ca o simplă ladă (în creștinismul timpuriu: frescele cimitirului de la Priscille – secolul al II-lea, sau cele din catacombele de la Domitille – secolul al IV-lea), fie ca o casă plutitoare (pe un capitel al catedralei din Bourges – secolul al XIII-lea, sau într-o gravură din *Biblia Sacra Germanica* – secolul al XV-lea), fie sub forma unei bazilici cu trei nave (14). Sfântul Augustin a fost primul teolog creștin care a făcut comentarii pe marginea acestei simbolistici (*De civitate dei*, XV, 26). El a considerat *arca lui Noe* ca fiind o prefigurare simbolică a templului creștin (15). Ulterior, ideea va fi vehiculată de diverse interpretări mistico-alegorice medievale (22) și de texte bisericești, inclusiv de un „Molitvelnic, izvodit din slovenie pre limba rumâniască", tipărit în 1689: „Doamne dumnezeu, atoateițitoriule! tu arătași *corabia în chipul besearecii*, între [= către] direptul și ugodnicul [= supusul] tău Noe" (16, p. 286).



8. Arcă, reprezentare creștină (graffito, biserică rupestră, Basarabi, Dobrogea, secolele VIII-IX e.n.) (desen după original de Decebal Scriba)

9. „Prin această corabie se închipuie catoliceasca
bisearică a lui Hristos” (icoană românească pe sticlă, 1859)

În Biblie, arca lui Noe este desemnată prin cuvântul ebraic *tebah* = „ladă, cutie”. În limba latină, el a fost tradus prin *arca* („ladă, sicriu, casetă” etc.). Cuvântul pare a fi înrudit cu turc. *ardja* („ladă, cutie”), cu numele grecesc al „corăbiei primordiale” (*Argo*) din legenda argonauților și cu cuvântul românesc *argea* – o relicvă lingvistică al cărei polisemantism ne sugerează polisimbolismul arcei. *Argea*, printre altele, înseamnă:

1. (Arhitectură navală) părțile laterale ale unei ambarcațiuni. „Plutașii, când fac plute de dulapi, lătunoi sau scânduri, pe de lături, adică la stânga și la dreapta plutei, leagă strâns câte o grindă numită *argea*. Aceste *argele* apără pluta de a nu se desface când va fi izbită de valuri, de vrun pod sau țărm etc." (17);
2. (Arhitectură civilă) bordei, odaie, locuință subpământeană (unde țes femeile), casă, scheletul unei case etc. (122);
3. (Arhitectură ecleziastică) templu, bolta mare a bisericii: „*Argea* este bolta cea mare a bisericei de sub turlă, obicinuit la mijlocul bisericei [...], locul din altar, destinat pentru stareț, și care este o scobitură boltită în zidul despre miază-zi al altarului, se numește: *Argeaoa* starețului" (17).

Cuvântul *argea* este de origine traco-cimeriană și „este unul din puținele cuvinte cu prototip anteroman atestat în Antichitate" (18, p. 252) de Ephoros (*cf.* Strabon, *Geografia*, V, 4, 5), Suidas, Ștefan Bizantinul etc. Filologii au stabilit că rom. *argea* are la bază rădăcina indo-europeană **ar(e)k-/*areg-*, cu sensul „a închide, a păstra, a apăra". Din această rădăcină mai derivă: gr. *arkeo*, lat. *arceo*, sanscr. *raks* (toate trei cu sensul „a apăra, a conserva"), lat. *arca* („ladă, casetă"), *arcanum* („secret") și *arx* („cetate"), arm. *argaêl* („a stabili"), goticul *alhs*, celticul *argel* („loc acoperit") și *argeot* („pădure", în sens de fortificație naturală), v. ind. *argala* („zăvor, încuietoare"), v. sax. *rakud* („casă"), ags. *reced* („clădire, casă, palat, templu"), alb. *ragăl* („colibă") (17, 18, 19, 20). Înrudirea dintre cuvântul latin *arca* și cuvântul românesc *argea* este „necontestabilă – cum observa B.P. Hasdeu –, nu însă prin vreo transmisiune directă de la unii la alții, ci printr-o afinitate primordială ariană" (19, p. 579).

Revenind la valențele simbolice ale *arcei lui Noe*, dar mărind gradul de abstractizare a simbolului, remarc faptul că arca este o reprezentare a Lumii (*imago mundi*). În mitul babilonian (95), arca este edificată în șapte zile, iar zeul Ea sugerează ca model templul *Apsu* (21, p. 167), același care a servit ca model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36). Pe de altă parte, în majoritatea miturilor diluviene, planurile de construcție ale arcei sunt dictate până la cel mai mic detaliu de zeul cosmocrat: dimensiuni, proporții,

materiale, tehnici de execuție etc. Ba chiar, într-o versiune babiloniană, zeul Ea desenează pe pământ planul corăbiei mântuitoare (21, p. 96), iar într-o variantă românească, Dumnezeu îi indică lui Noe scheletul păsărilor, ca model (3).

10. Arca lui Noe, o casă plutind pe apele primordiale populate de ființe fantastice (gravură germană din secolul al XV-lea)

Arca este un microcosmos care are menirea de a regenera macrocosmosul: pe *Oceanul primordial* (Haosul acvatic) plutește *arca*, purtând în pântece singurele perechi de ființe rămase în viață (germenii noii creații), ca un *ou cosmogonic* (sau, mai exact, *ou biogonic*). Din punct de vedere mito-simbolic, *arca* este departe de a fi o simplă ambarcațiune de transport. Ea este un depozit de date genetice, o *biotecă* (gr. *bio* = „viață", *théké* = „ladă, depozit"), un receptacul ermetic care conține (conservă) germenii lumii și trebuie să supraviețuiască sfârșitului acesteia, pentru a face posibil un nou început (în mitul babilonian al potopului, arca este numită „Păstrătoarea vieții" – 21, pp. 95-96). Menirea arcei nu este aceea de a *transporta în spațiu*, ci de a *transporta în timp*, de a *conserva* deci, de a feri de distrugere, de a păstra închisă tainica sămânță, pentru a permite noua germinație cosmică. *ARCA ARCANUM ARCET* (96).

Potopul – *apa stihială* care distruge vechea lume, dar și *apa primordială* din care se naște una nouă – este un „răgaz" necesar între o formă de manifestare și alta a *Creat*-ului (în ebr. *Noah* = „odihnă, refacere"). În miturile potopului, arca – insulă plutitoare pe *Oceanul primordial* – acostează pe cel mai înalt munte (*Axa și Centrul Lumii*), de unde Cosmosul va fi repopulat. Desigur, repopularea este doar o formă (diminuată) a recreării Cosmosului. Dar, din perspectivă mito-simbolică, cele două forme de regenerare pot fi perfect asemănate.

Această analogie explică și justifică un fenomen de identificare și de suprapunere a celor două teme mitice, într-o legendă românească a potopului. După ce corbul – trimis în căutarea pământului – se întoarce fără rezultat (motiv biblic cu rădăcini în mitologia sumero-akkadiană), Noe trimite broasca, în același scop. Parcursul acesteia nu mai este însă orizontal, în căutarea „vechiului pământ" (ca în cazul corbului), ci vertical, în căutarea unuia „nou". „Broasca [...] s-a lăsat în josul apei trei zile, până a dat de uscat." Motivul „plonjonului cosmogonic" continuă cu toate celelalte motive clasice din legendele cosmogonice românești. Broasca aduce de pe fundul apelor, „în unghiile de la picioare", puțin pământ, care e pus de Noe pe o frunză și binecuvântat de Dumnezeu. Dracul încearcă să răstoarne „palma de pământ", dar aceasta crește și se fac munții, pământul etc. „Palma de pământ pe urmă a crescut și s-a făcut mare și Noe, cu nevasta și cu dracul, s-au așezat pe el. Noe pe urmă a sămănat semințe și s-au făcut tot felul de bucate" (3, pp. 149-150). Vezi legende similare, propriu-zis cosmogonice, cu același „scufundător", broasca, la 3, p. 24; 23, pp. 971-972; 24, pp. 143-144; 25, p. 79. Interpolarea motivului „a doua zidire a lumii" (3, p. 149) în arhitectura epică a legendei românești a potopului este doar aparent insolită. Semnificația cosmogonică a legendei diluviului justifică din plin acest fenomen.

*

Nu pot încheia trecerea în revistă a coordonatelor simbolice ale arcei diluviene fără să observ că la aceeași sferă de semnificații mito-simbolice se raportează și un alt motiv mitic universal. Este vorba de *abandonarea pruncului pe apă* (28): Moise pe Nil, într-un coș de papură etanșat cu rășină și smoală (Moshe –

ebr. *mosheh* = „scos din apă") (*Exodul*, II, 3); Sargon pe Eufrat, într-un coș de trestie ceruit (Sargon este întemeietorul legendar al marelui imperiu akkadian de la sfârșitul mileniului III î.e.n.); Romulus și Remus, într-o albie de lemn, pe apele revărsate ale Tibrului (imagine a potopului); Perseu, pe valurile mării, într-o ladă de lemn; fondatorul legendar al dinastiei tibetane, pe Gange, într-o ladă de aramă (26); Horus, în delta Nilului, într-un „cuib de papirus" (27); Amirani – omologul caucazian al lui Prometeu –, într-un leagăn, pe malul râului (97) etc.

Acest motiv mitic a pătruns și în textele folclorice: vezi ampla bibliografie a motivului S 141 (*Exposure in boat*) în catalogul lui Stith Thompson (34). Îl regăsim și în baladele românești:

> Pi băiățăl l-o luat,
> În ladiți l-o turnat
> Și-n maria [= mare] cî l-o dat (29, p. 427).

În unele basme românești este expus pe apă pruncul nenăscut, aflat încă în pântecele mamei sale. Astfel se întâmplă lucrurile în basmul *Fata de împărat și fiul văduvei* (cules de Petre Ispirescu). Prințesa – rămasă grea „dintr-un vântișor" – este lăsată pe Dunăre într-un „boloboc". În basmul *Finul lui Dumnezeu* (cules de Dumitru Stăncescu), fata de împărat – fecundată de „o așchie" aruncată de un băiat – este lăsată în voia valurilor, într-o „corabie de sticlă" care se va transforma într-un palat (vezi analogia *arcă-palat/templu*) (98).

Toți acești eroi de mit, legendă sau basm – a căror biografie începe printr-o zămislire miraculoasă sau doar insolită și continuă cu expunerea lor pe apă, ca prunci, într-o arcă (ladă, coș, butoi) – ajung să fie (ca și Noe sau omologii săi) întemeietori de seminții, imperii, cetăți etc. Clasica alegorie a *creației* pornind dintr-un *ou cosmogonic* plutind pe *apele primordiale*. Cele două miteme (*salvarea într-o arcă* și *abandonarea pruncului pe ape*) nu sunt numai analoage, dar par a fi două ipostaze epice ale aceluiași arhetip. Un argument în această privință este faptul că *arca lui Noe* (*Geneza*, VI, 14) și *coșul lui Moise* (*Exodul*, II, 3) sunt desemnate în *Vechiul Testament* prin unul și același cuvânt ebraic: *tebah*.

3. Ce ziua clădea, noaptea se surpa

Atât în mitul biblic, cât și în celelalte mituri ale potopului luate în discuție, după episodul legământului dintre zeu și „omul ales" (Noe, Deucalion, Manu, Utnapiștim, Ziusudra) și după cel al construirii arcei se trece la episodul „lansării la apă" și al începerii potopului. În timpul edificării arcei nu survine nici o contradicție, nici un element epic neprevăzut. Totul se desfășoară conform planului dinainte stabilit și de sus orânduit. În toate cazurile, Cosmocratul este omnipotent și omniscient, iar omul (chiar dacă este „cel ales") nu are de făcut decât să urmeze întocmai indicațiile primite.

Situația este esențial diferită în cazul variantelor românești ale legendei potopului. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, o construcție nu poate fi durată *oricum* și *oriunde*, mai ales una cu conotații simbolice atât de complexe cum este arca. Principiul Haosului se opune oricărei creații, fie a Cosmosului, fie a unui microcosmos (casă, templu, arcă), iar zeul sau eroul demiurg trebuie să-l răpună prin acte „magice" sau „războinice". Un astfel de motiv a fost interpolat în variantele populare românești ale legendei biblice, variante culese în jurul anului 1900 în diverse regiuni ale țării, din Bucovina până în Oltenia (3, pp. 126 și urm.; 2, p. 153; 23, p. 19). Iată episodul în rezumat:

În pădure, Noe construiește arca în secret (obligat de Dumnezeu). În timp ce lucrează, se taie la o mână. Din sângele scurs pe pământ crește călinul. Personaj inedit în economia mitului, Diavolul simte că se pregătește ceva și o convinge pe nevasta lui Noe să-l îmbete și să-l tragă de limbă pe acesta. Nevrând să mai scape cineva în urma potopului (regresiunea totală în Haos fiind o dorință firească a unei întrupări a acestuia), Diavolul – după ce află unde și ce face Noe – dezmembrează arca atunci când e gata. „Corabia se desface și lemnele sar în picioare pe la locurile lor, de unde au fost tăiate" (3, p. 128). În timp ce-și deplânge soarta, Noe aude o voce (Dumnezeu sau un înger) care îl învață ce trebuie să facă. Noe se duce la *primul copac* pe care l-a folosit la construcție (de regulă un paltin), face din el o scândură și două ciocănele și începe a toca la rădăcina lui. „A luat Noe toaca corabiei și a început a toca; și au început a se aduna lemnele, una câte una, și a se așeza fiecare la locul lor, până ce s-a făcut corabia întreagă,

întocmai cum fusese și mai înainte" (3, p. 129). De atunci ar fi pe lume toaca, de atunci se face ea din paltin și tot de atunci fuge dracul de ea (vezi apelativul „ucigă-l toaca") (3, p. 130).

11. Noe construind arca (gravură germană din secolul al XV-lea)

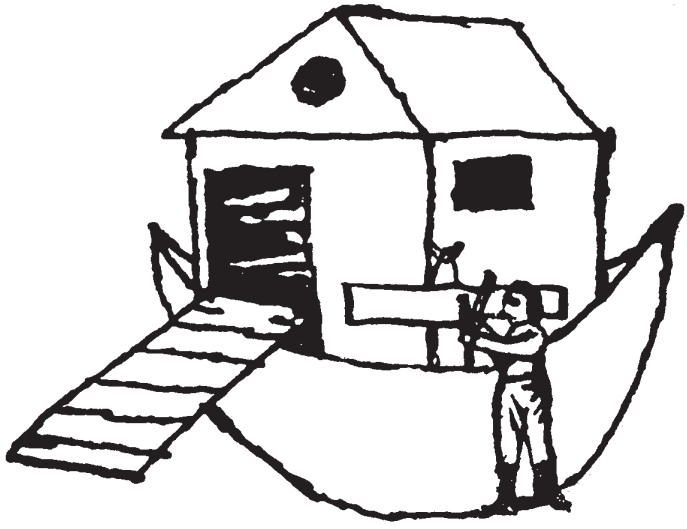
Este evident faptul că, față de varianta biblică, acest episod este inedit (99). Sursa lui este o legendă apocrifă care apare, de exemplu, într-o redactare târzie în limba rusă a *Revelațiilor* lui Pseudo-Methodius din Patara (42): „Înainte ca Domnul să trimită potopul, i-a poruncit lui Noe să construiască pe ascuns o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face. În timp ce Noe lucra în munți, în pădure, a venit diavolul și l-a întrebat ce face, dar Noe nu a vrut să-i spună. Atunci diavolul s-a dus la nevasta lui Noe și i-a spus să-i pregătească o băutură vrăjită ca să afle secretul. După ce Noe a băut, nevasta a început să-l descoasă, și el i-a spus totul. Când Noe s-a dus a doua zi la lucru, a găsit arca

făcută bucăți. Diavolul o distrusese. Noe a plâns zi și noapte și i-a părut rău de păcatul făcut. Atunci un înger i-a adus iertarea și i-a spus să construiască arca din nou. Când a fost gata, Noe a luat câte o pereche din fiecare viețuitoare [ș.a.m.d.]" (30, p. 258).

Această legendă apocrifă a circulat în estul Europei, generând o serie de legende populare atestate la slavi (ruși, polonezi, ucraineni) și la uralo-altaici (unguri, estoni, voguli, votiaci, ostiaci, buriați) (30, p. 258; 41, p. 278; 100, pp. 93-94). Folcloristul german Oskar Dähnhardt a adunat mare parte dintre aceste legende, mai puțin pe cele românești, pe care nu le-a cunoscut. El a observat, pe bună dreptate, că fiecare popor a dat poveștii o tentă proprie, excluzând sau, dimpotrivă, adăugând episoade noi în textul legendei apocrife (30, pp. 269-271). Este exact ceea ce s-a întâmplat și pe teren românesc, și este util de văzut de ce au optat românii pentru această legendă (în locul celei canonice) și cum (eventual, când) au adoptat-o conform propriei lor mentalități mitice.

Față de variantele culese la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (rezumate mai sus), există o atestare mai veche (începutul secolului al XIX-lea) într-o reprezentare iconografică, singura de această natură pe care am găsit-o în căutările mele. Este vorba de o pictură de pe peretele vestic al naosului bisericii de lemn din satul Bârsana (Maramureș), realizată în 1806 de „zmeritul zugrav Hodor Toader din Vișeul de Mijloc" (31). Din păcate, imaginea în discuție și inscripția care o dublează sunt astăzi complet deteriorate, fiind indescifrabile, dar Nicolae Țațu și Victor Brătulescu au realizat unele fotografii în 1938, când pictura era doar parțial distrusă.

Din fotoreproducerile publicate de Victor Brătulescu și din cele inedite, rămase în arhiva sa (32), se pot vedea următoarele elemente. Arca este reprezentată în forma „clasică" de casă plutitoare. În fața ei, stând în picioare, Noe lovește cu două ciocănele într-o toacă agățată de peretele arcei. Așa cum am arătat, inscripția care însoțea imaginea este astăzi ilizibilă, dar din fotografiile realizate în 1938 se poate descifra următorul text: „CÎND AU BĂTUT NOE TOACA ȘI S-AU FĂCUT... KORABIA" (32). Nu *ARCA*, ci *KORABIA*, cum este de regulă numită ambarcațiunea diluviană în inscripțiile picturilor murale ale altor ctitorii de lemn din Maramureș (vezi biserica din Rozavlea, naos).



12. Noe bătând toaca în fața arcei (frescă, biserica din Bârsana, Maramureș, 1806) (desen după original de Adrian Șuștea)

Dar cea mai veche atestare documentară a unei astfel de legende este cuprinsă în lucrarea numită *Codex Bandinus*, scrisă între 19 octombrie 1646 și 2 martie 1648. Voi considera anul 1647 ca dată convențională a atestării. Autorul acestui manuscris este un episcop romano-catolic, Marcus Bandinus: „Arhiepiscop al bisericii mitropolitane de la Marcianopole în Misia inferioară, în domnia Bulgariei și administratorul umil și nedemn al Durostorului [...] și al [orașului] Tomis în Sciția la Marea Neagră și al Moldovei". În anul 1646, papa Inocențiu al X-lea îi cerea supusului său să întreprindă o vizită în Moldova și să-i înainteze un „raport general" privind situația tuturor bisericilor de rit romano-catolic din această provincie, pentru a studia, se pare, posibilitatea convertirii populației Moldovei la catolicism. În afară de tratarea temei comandate, Bandinus – fiind un intelectual de rasă – a făcut (așa cum singur notează în titlu: „cu multe adnotațiuni de lucruri care la scriitori abia sau rar se pot afla") o descriere detaliată și riguroasă a localităților, oamenilor, obiceiurilor, precum și a condițiilor sociale, economice, culturale și istorice din Moldova acelor timpuri, lăsând posterității un material documentar extrem de prețios.

Ceea ce mă interesează este faptul că Marcus Bandinus prezintă toate garanțiile unui informator serios, obiectiv și competent, mai ales pentru acele vremuri, când informațiile vehiculate de diverși călători erau marginale, fragmentare, confuze și împănate din belșug cu elemente fantastice. Știind probabil aceste lucruri, Bandinus însuși notează că lucrarea sa a fost „cu cea mai mare fidelitate și acuratețe scrisă și terminată la Bacău, în Moldova, în arhiepiscopala noastră reședință". Șansa a făcut ca manuscrisul lui Bandinus să nu se fi rătăcit în cine știe ce tainic ungher al arhivei Vaticanului, ci să fi fost descoperit și achiziționat de Constantin Esarcu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, într-un anticariat din Italia. Ulterior, textul a fost tradus din latină de V.A. Urechia, pentru a face obiectul unei comunicări în cadrul Academiei Române, în anul 1895 (33). Dar iată pasajul care ne interesează din *Codex Bandinus*, în traducerea destul de stângace a lui V.A. Urechia:

> Înainte de tragerea clopotelor, românii precum și cei mai mulți greci au deprinderea de a bate într-o scândură, care obișnuit se numește „crepitaculum", adică toacă. Un oarecare prea învățat al lor, întrebat fiind de ce fac aceasta, a înșirat o poveste de babe despre arca lui Noe, îmbrăcând-o în colorile sacrei scripturi. Dumnezeu de două ori a scăpat neamul omenesc. Întâi prin Noe, ca să nu piară înecat sub apele diluviului, și a doua oară prin fiul său [Isus]. Se bate deci scândura ca să se reamintească timpul acelui cataclism, adică timpul în care Noe din ordinul lui Dumnezeu a construit arca, ca să se mântuiască dânsul și sămânța animalelor. Cât lucra la arcă Noe, ajutat de 100 oameni, pe zi, diavolul dărâma într-o noapte, deci perduse Noe speranța să mai termine arca, până ce spiritul sfânt n-a insuflat lui Noe să bată o scândură răsunătoare. Făcând aceasta și lemnele construcțiunii desfăcute de diavol, la baterea uneia numai din scânduri, prin un divin impuls s-au împreunat unele cu altele, tocmai cum Noe cu ajutorii săi le împreunase. Așadar, în memoria acestei bătăi de scândură a lui Noe și a binefacerii divine, au luat obiceiul de a bate scândura înainte de tragerea clopotelor. Se consideră aceasta ca un oracol divin (33, p. CLIX; vezi și nota 116).

4. Legende ale construcțiilor

Este evidentă asemănarea esențială dintre legenda consemnată de Bandinus în 1647 și legendele populare referitoare la potop culese la distanță de două secole și jumătate (circa 1900). În toate aceste variante (dar mai ales în cea consemnată de Bandinus) recunoaștem unele motive ale legendei tip *Meșterul Manole*, și acest fapt nu trebuie să ne surprindă. Legenda potopului a fost adaptată conform credințelor și practicilor specifice mentalității arhaice românești. Recunoaștem funcționarea aceluiași mecanism cultural – comentat în capitolul anterior (cel cu „masa de fier") –, doar că, de data aceasta, deși motivele interpolate sunt mult mai complexe, inserția nu se mai produce forțat și nici cu evidența artificiului epic. Una dintre explicații este aceea a asimilărilor lesnicioase:

– meșterul arhitect (Manole);	– meșterul tâmplar (Noe);
– Vodă, care comandă construirea mănăstirii;	– Dumnezeu, care comandă construirea arcei;
– mănăstirea (sau casa, cetatea, podul, construcții în jurul cărora se vehiculau astfel de legende);	– arca (cu polisimbolismul ei: casă, cetate, templu, „pod peste ape");
– stihia distructivă;	– diavolul;
– surparea mănăstirii;	– dezmembrarea arcei;
– gestul magic al sacrificiului.	– gestul magic al baterii toacei.

Dacă ipoteza mea este corectă, putem redeschide dosarul problemei celei mai vechi atestări documentare a unei legende, având ca motiv epic central năruirea construcției. Luând ca punct de pornire celebra baladă *Negru Vodă și Manoli sau Monastirea Argeșului*, publicată în 1853 de Vasile Alecsandri, să încercăm o retrospecție, o trecere în revistă a atestărilor anterioare. Cu câțiva ani mai înainte (1847), Cezar Bolliac publicase deja poezia *Meșterul Manole* – o prelucrare cultă a unei balade populare. 1842 este anul primei publicări a unei legende tip *Meșterul Manole*, în care apar toate principalele motive cunoscute. Legenda a fost publicată fără semnătură, în *Almanah de învățătură și petrecere*, la Iași, dar conform unor argumente convingătoare aduse de cercetători (36, p. 42) se pare că ea a fost consemnată de Mihail Kogălniceanu (o vom numi convențional „varianta Kogălniceanu").

În anul 1793, un călător rus de origine germană, Johann Cristian Struve, trecând prin Iași, a notat neglijent în jurnalul său (publicat la Gotha, în 1801) o legendă privind construirea Mănăstirii „Trei Ierarhi": un arhitect și 80 de meșteri au lucrat timp de 50 de ani (!) la ridicarea lăcașului comandat de domnitorul Vasile Lupu. Dar, dând asigurări că poate dura o construcție asemănătoare și în altă parte, arhitectul, „după cum spune legenda, [...] fu aspru pedepsit" (36, p. 41). Tema surpării construcției nu apare aici în mod explicit, dar se bănuiește că legenda conținea și acest motiv epic (neconsemnat de tânărul călător, grăbit și neinteresat), care ar justifica perioada exagerat de mare a construirii (80).

Cam în aceeași perioadă (circa 1790), austriacul Franz Joseph Sulzer a consemnat – în lucrarea sa *Geschichte des transalpinischen Daciens* – tradiția conform căreia domnitorul Țării Românești, Nicolae Mavrogheni (1786-1790), ar fi permis turcilor să ridice o moschee pe dealul Mihai-Vodă din București, dar că zidurile s-ar fi dărâmat într-o noapte, din cauza nemulțumirii „duhurilor pământului".

După unii cercetători (36, pp. 40-41; 37, p. 222), aceste informații ar fi cele mai vechi atestări documentare, pe teritoriul românesc, ale unor motive din legenda tip *Meșterul Manole*: surparea construcției (Sulzer, 1790), pedepsirea meșterului (Struve, 1793), zidirea femeii (Kogălniceanu, 1842) etc. Față de aceste constatări se pot aduce unele îmbunătățiri. În primul rând, amintesc aici o legendă privind întemeierea cetății Poenari, pe râul Argeș (la nord de Curtea de Argeș, sat Bucșănești, comuna Corbeni, județul Argeș), legendă consemnată în 1747 de mitropolitul Neofit I Cretanul, în jurnalul călătoriilor sale. Manuscrisul în limba greacă, intitulat *Condica de casă a prea Sfântului Neofit Mitropolitul Ungrovlahiei*, se păstrează la BAR, la nr. 2106. În timpul unei călătorii – făcute de mitropolit „în eparhia noastră, în zilele prea înălțatului domn Constantin Mavrocordat" –, vizitând cetatea Poenari, Neofit consemnează în jurnalul său, pe data de 11 iulie 1747: „Zic oamenii, că aciastă cetate s-au făcut cu tărgovești și zic, că la zidirea cetății au fost un Manole văt(af) și, surpându-se zidul, și-ar fi zidit muerea lui în zid, ca să stea în zid" (40, p. 308). Chiar dacă lapidară, această informație conține elemente importante pentru istoricul problemei:

– motivul epic „surparea zidurilor";
– cea mai veche atestare documentară a motivului „zidirea soției meșterului în vederea terminării construcției";

– atestarea pentru prima dată a numelui „vătafului" Manole într-un astfel de context;
– probează circulația unei astfel de legende, la jumătatea secolului al XVIII-lea, în imediata vecinătate a Mănăstirii Argeș;
– este o atestare documentară mai veche și mai completă decât cele de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, considerate ca fiind „cele mai vechi".

Față de relatarea mitropolitului Neofit (1747), relatarea arhiepiscopului Bandinus (1647) este cu un veac mai timpurie. Cu toate că Marcus Bandinus a consemnat o altă legendă (cea a edificării arcei de către Noe), pare foarte probabil ca aceasta să fi „împrumutat" unele motive aparținând legendei tip *Meșterul Manole*, fapt care ar permite „coborârea" datei primei atestări documentare a acesteia la jumătatea secolului al XVII-lea. Însuși Bandinus a remarcat (ceea ce, evident, nu era greu) că este vorba de o arhaică legendă păgână (*anilis fabula*) (35), contaminată cu elemente biblice (*sacrae scripturae coloribus vestitam*). Această contaminare însă nu ne împiedică să recunoaștem majoritatea motivelor principale din legenda tip *Meșterul Manole*:

1. Dumnezeu cere unui meșter (tâmplar, în variantele populare ulterioare) să ridice o construcție (arca) menită (ca și mănăstirea) să mântuiască ființele.
2. Meșterul se apucă de lucru împreună cu 100 de ajutoare. Acest motiv epic este evident interpolat, fiind rezultatul unei contaminări, pentru că nici în textul biblic, nici în textul apocrif (și nici măcar în legendele populare ale potopului, culese în jurul anului 1900) nu se pomenește de meșteri care să îl ajute pe Noe. Mai mult decât atât, un astfel de topos nu ar fi putut apărea în legenda populară a potopului ca o dezvoltare firească a acesteia, pentru că ar fi intrat în contradicție flagrantă cu un alt motiv-cheie al legendei – *edificarea arcei în secret* (41, p. 278). „[Dumnezeu] i-a poruncit lui Noe să construiască *pe ascuns* o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face" (30, p. 258; vezi și 3, pp. 125 și urm.). În forma consemnată de Bandinus, motivul *meșterii care ajută* pare a fi preluat din legendele tip *Meșterul Manole*, unde acest topos este întotdeauna prezent, inclusiv în cele mai vechi atestări. În „varianta

Neofit" (1747), cetatea Poenari este întemeiată de vătaful Manole, ajutat de meșteri târgovișteni (40, p. 308), iar în „varianta Struve" (1793), Biserica „Trei Ierarhi" este ridicată de un arhitect cu concursul a 80 de meșteri (36, p. 41).

3. „Cât lucra la arcă Noe [...] pe zi, diavolul dărâma într-o noapte." Acest topos este analog cu cel din legenda tip *Meșterul Manole*, spre deosebire de textul apocrif și chiar de legendele populare târzii, unde arca nu se surpă periodic, ci o singură dată, atunci când este gata.
4. Cauza surpării construcției este Diavolul – principiu al Haosului (care se opune Creației) și tipic înlocuitor creștin al stihiei haotice/duhului rău (care surpă mănăstirea ridicată de Manole). Acesta este un motiv dualist (Cosmos-Haos, Creație-Distrugere, Dumnezeu-Diavol etc.) care se află și în centrul de greutate al legendelor cosmogonice românești. De altfel, acest motiv (diavolul – cauză a surpării podului, bisericii etc.) apare și în alte legende ale construcțiilor, la francezi, ucraineni etc. (43, pp. 10-11).
5. Noe își pierde speranța, dar i se dezvăluie necesitatea efectuării unui anume act ritual, care va anihila manifestarea malefică a stihiei.
6. Meșterul efectuează gestul ritual și construcția este terminată, fără să se mai dărâme.

S-ar putea reproșa acestei analogii faptul că lipsește tema jertfei umane. Acest topos mi se pare important, dar nu esențial. Pentru mentalitatea arhaică, esențiale erau următoarele motive: principiul Haosului se opune oricărei creații, iar Demiurgul produce un act magic (care a îmbrăcat diverse forme, în spațiu și timp) de răpunere, alungare sau îmbunare a stihiei haotice, reușind să ducă la bun sfârșit creația – adică motivele notate de noi cu numerele 3, 4, 5, și 6 din „varianta Bandinus".

Pun în paranteză faptul că un pseudosacrificiu ar putea fi depistat într-o variantă populară a legendei potopului. În Bucovina, se spune că Noe nu și-a luat nevasta în arcă, lăsând-o pradă potopului „pentru că l-a fost înșelat" (23, p. 19), și, în schimb, a luat cu el o altă pereche de oameni (repopularea trebuia totuși să se producă!). Cu toate acestea, nu se poate considera episodul respectiv ca o posibilă reminiscență alterată a unui ritual de sacrificiu uman, din următoarele motive:

a) unicitatea atestării;
b) motivația justițiar-morală enunțată, destul de plauzibilă pentru a nu crede că ascunde în spatele ei vreo altă justificare; și
c) „sacrificiul" se produce *post factum*, și nu ca o necesitate rituală impusă de terminarea construcției.

Un argument în sprijinul ipotezei mele că legenda românească a potopului a fost contaminată cu motive proprii legendelor tip *Meșterul Manole* este asemănarea dintre variantele românești ale legendei potopului și o variantă ucraineană a legendei edificării unei biserici (43, p. 10). Dumnezeu (împreună cu Sf. Petru și Sf. Pavel) umbla pe pământ, printre oameni. În vederea creștinării acestora, el hotărăște să ridice o biserică și, în acest scop, a început să care lemne din pădure; dar diavolul împrăștia noaptea grămada de lemne adunate în timpul zilei. Atunci, Dumnezeu se duce la un călugăr pustnic (omologul lui Noe) și îi cere să ridice biserica. Ajutat de Dumnezeu, călugărul „îl descântă" pe diavol și-l pune să care lemnele înapoi din pădure, pentru ridicarea bisericii. Diavolul, printr-un șiretlic, reușì să-l facă pe călugăr să-i promită „zece suflete". Călugărul îl bagă pe drac într-o scorbură a unui stejar din fața bisericii, iar Dumnezeu închise scorbura și pe diavol în ea. Din trupul diavolului curse pe pământ sânge, din care răsări tutunul („iarba Dracului") (101).

Principalele motive comune care apar în cele două legende ar fi următoarele:

a) Risipirea în timpul nopții a lemnelor adunate în timpul zilei. Este o ipostază epică a năruirii periodice a construcției. Aceeași imagine apare în unele variante românești ale legendei potopului: „Dracului atât i-a trebuit; iute s-a dus în pădure și cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspândit Nichipercea, de nu s-a știut lemn cu lemn" (3, p. 130).

b) Imaginea Dracului, obligat printr-un act magic să aducă înapoi lemnele, o regăsim și în legendele românești ale potopului: „Să te duci [i-a spus Dumnezeu lui Noe] la copacul din care ai tăiat cel dintâi lemn, să cazi în genunchi acolo, să te închini și să cetești rugăciuni până la sfârșit. Noe merse la copacul știut și într-atât se rugă încât [...] Dracul se înspăimântă de atâtea rugăciuni, că făcu corabia la loc, întocmai cum fusese la început" (3, p. 126).

c) Un alt motiv comun celor două legende este „înfruntarea dintre Dumnezeu și Diavol" (44, p. 38) – în fond, înfruntarea dintre cele două principii, al Cosmosului și al Haosului, pe care le întrupează. Motivul este universal răspândit în miturile cosmogonice dualiste (inclusiv în cele ale ucrainenilor și ale românilor) (102), și nu trebuie să ne surprindă prezența lui în legende referitoare la întemeierea unei biserici, respectiv a unei arce (ambele fiind ipostaze ale micro-Cosmosului).

Greșelile omului (ale lui Noe, respectiv ale călugărului) sunt speculate de diavol, care reușește să-l înșele, dar virtuțile acestuia îl fac pe Dumnezeu să-l ajute. În fond, prin „firea" lui, omul oscilează între cele două „supraputeri" cosmice antagoniste, dar solidaritatea lui Noe (respectiv a călugărului) cu Dumnezeu îi face pe aceștia să-l învingă, în final, pe diavol și să reușească să întemeieze arca (respectiv biserica).

d) Un motiv comun este și acela al copacului care crește în fața bisericii și în scorbura căruia călugărul îl închide pe diavol, în legenda ucraineană, și, respectiv, copacul din care se face arca și din care Noe alungă pe diavol pe cale magică, în legenda românească. Cele două imagini sunt doar formal diferite, dar esențial analoage. Fie că Diavolul este închis în scorbura (rădăcina) copacului, fie că este alungat din lemnul acestuia, în ambele cazuri duhul rău este „redus la tăcere", la starea de nonmanifestare și, ca atare, „opera" poate dura. Vom găsi cele două metode de purificare magică în descântecele românești folosite la edificarea unei *coloane a cerului*. Iată un descântec moldovenesc menit să „închidă" demonul „în rădăcină, la nelumină": „Cu grijă cum te tai,/ grijă să ai,/ să nu sai/ din coajă,/ din lemn,/ din rădăcină;/ să stai chircit,/ înghesuit,/ turtit,/ în rădăcină,/ la nelumină..." (47, p. 173); sau un exorcism oltenesc menit să alunge dracul din lemnul copacului: „Bradule,/ frumosule,/ voinicule,/ cin' te-a tăiat,/ te-a despicat,/ te-a desciotit,/ cin' te-a bătut/ par în pământ/ ca să scoată pe dracu;/ cin' te-a bătut/ cu nuiele de alun/ să-l scoți pe nebun/ să se ducă/ nălucă" (47, p. 175). Ridicarea unei *coloane a cerului*, bătutul cu nuiaua de alun („nașul șarpelui") sau de paltin, bătutul în toaca din lemn de paltin etc. sunt toate gesturi rituale apotropaice; demonii sunt exilați sub pământ sau în „pustie", în zona necosmizată, „unde popa nu toacă,/ unde fata nu joacă,/ unde-n răscruce/ nu e stâlp să urce" (47, p. 178).

e) În ambele legende (cea românească a edificării arcei și cea ucraineană a edificării bisericii) lipsește „jertfa zidirii", chiar dacă legenda ucraineană ar putea conține „sămânța" motivului. Nu sunt de acord cu Mircea Eliade, care credea că, în acest caz, diavolul este cel jertfit și că astfel „clădirea poate dura" (44, p. 38). Jertfa zidirii ar putea, eventual, consta în cele „zece suflete" cerute călugărului de către drac, dar, în acest caz, ar fi vorba de o „jertfă ratată". „Jertfa de sânge a fost înlăturată de cei care au recepționat motivul în Ucraina – glosează V. Ciobanu pe marginea unui fenomen similar, dintr-o altă variantă ucraineană – datorită faptului că aceia care au adaptat acest motiv cu o atât de vastă circulație [...] s-au gândit că ar fi o impietate să vorbești de sânge uman sau chiar animal la zidirea unui lăcaș sfânt" (43, p. 9; vezi și 36, pp. 100-101).

*

Lipsa temei jertfei umane este justificabilă din mai multe puncte de vedere. În practică, acest ritual sângeros a dispărut sau a fost „îndulcit" din vremuri imemoriale, fiind înlocuit cu *simulacre de jertfiri* sau cu *jertfiri de simulacre* (diverse animale, fantoșa, umbra, „măsura" sau, mai nou, fotografia unui om, produse agricole, bani etc.). Sub influența creștinismului, s-a apelat la prestigiul obiectelor de cult: icoană, crucifix, agheasmă, candelă etc. – elemente care, într-un fel sau altul, erau folosite în practicile magico-rituale referitoare la întemeierea unor construcții noi. Sacrificiul uman s-a păstrat doar la nivel epic, dar chiar și în acest caz el apare adesea mascat. Moartea este accidentală și nu provocată, sau este provocată, dar din alt motiv decât cel real. În legenda întemeierii Mănăstirii Putna, de exemplu, relatată de cronicarul Ion Neculce în *O samă de cuvinte*, se spune că Ștefan cel Mare și trei copii de casă au tras cu arcul; unde au căzut săgețile domnitorului și a doi dintre copii s-a construit altarul, respectiv clopotnița și poarta mănăstirii. Celui de-al treilea copil *i s-a tăiat capul pentru că a aruncat săgeata mai departe decât vodă* (39, p. 11).

Mai mult decât atât, în unele legende a apărut o inversare totală de situație, datorită schimbării radicale a mentalității. Vechiul scenariu mitico-ritual nu mai putea fi nici înțeles, nici acceptat. Dimpotrivă, fiind blamat, a fost înlocuit cu opusul său. Vechile

credințe și practici au devenit incompatibile cu noua mentalitate și, ca urmare, cel considerat înainte ca fiind un *erou* care aplică întocmai *legea pământului* (sacrificiul ritual) a devenit – pentru noua mentalitate și deci în noua formă a eposului – un *ne-legiuit* și a fost tratat ca atare. Putem recunoaște funcționarea unui astfel de mecanism psihosocial în legenda lui Lycaon, cel transformat în lup de către Zeus pentru că i-a sacrificat acestuia un copil. Mâniat de gestul lui Lycaon (fiul lui Pelasgos, strămoșul mitic al pelasgilor), Zeus trimite potopul, de care scapă într-o ladă doar Deucalion și Pyrrha, al căror fiu, Hellenus, este socotit strămoșul grecilor (helenilor). Subtextul mitului pare evident: înlocuirea unei mentalități arhaice și a unor ritualuri barbare (practicate de pelasgi, populație balcanică prehelenică), în favoarea unor credințe și practici diferite, instaurate de nou-veniți.

O *inversiune* similară poate fi stabilită chiar în „varianta Kogălniceanu" (1842) a legendei Bisericii „Trei Ierarhi" din Iași. Arhitectul își zidește soția și copilul, reușind astfel să dureze biserica, dar Vasile Vodă Lupu, aflând de *nelegiuirea* săvârșită, hotărăște ca numele arhitectului să fie șters de pe inscripția bisericii, iar acesta să fie părăsit pe acoperiș, de unde, încercând să zboare, va cădea găsindu-și moartea (36, pp. 41 și 254). Nu este întâmplător faptul că această *inversiune* apare într-o legendă din Moldova – regiune unde s-a constatat, pe de o parte, frecvența redusă a temei „femeia înzidită" (38, p. 49; 36, vezi harta) și, pe de altă parte, o bogată atestare a unei alte teme, cea a întemeierii construcției pe locul și din lemnul unui copac din care au fost alungate, pe cale magică, duhurile malefice (103).

5. Toaca lui Noe și Toaca lui Dumnezeu

Obiceiul de a bate toaca este, probabil, precreștin. El a fost preluat și încorporat ceremonialului creștin-ortodox în exclusivitate, fiind complet necunoscut la catolici. În limbile vest-europene nici nu există termeni care să desemneze acest instrument. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic Marcus Bandinus era contrariat de această „deprindere" pe care o au „românii, precum și cei mai mulți dintre greci" (e vorba, probabil, de *creștini greco-ortodocși*) (33, p. CLIX).

Semnificația „bătutului în lemn" era aceea de a alunga/răpune duhurile rele, în cazul nostru, cele care se opun creației, cele care aduc în stare de ruină (*Haos*) o construcție ordonată (*Cosmos*). Am văzut că, în legendele românești ale potopului, Noe face toaca din *primul copac (folosit)* sau, mai simplu, lovește cu toporul în *primul copac*: „Noe, mergând la acel [prim] copac, a bătut cu toporul într-însul și [...] mergând la corabie a văzut-o întreagă" (3, p. 126).

Conotațiile magico-simbolice ale *primului copac* le aflăm din practici arhaice de construcție. În satul Scăieni, din munții Buzăului, una dintre cele mai vechi localități din zonă, primele case au fost durate după un canon de construcție arhaic: la marginea pădurii, primului copac ales pentru a servi ca „talpă" a casei i se dădea prin tăiere direcția de cădere dorită. Acolo unde cădea, fără a mai fi mișcat din loc, trunchiul era fasonat, se așezau pietre sub el și temelia casei era gata (45). Observăm, în afara prestigiului magic al *primului copac*, ideea construirii chiar pe locul și din materialul copacului consacrat, căruia i se aduc cât mai puține modificări posibile față de starea lui naturală.

De fapt, motivul „primului copac" este o reminiscență a motivului „singurului copac" (monodendron, monoxilă). Aceste motive dendrolatrice se regăsesc:

- în riturile arhaice privind construirea de succedanee și de simulacre ale *coloanei cerului* (104);
- în practica de a ridica lăcașuri, folosindu-se materialul unui singur copac consacrat (vezi „Mănăstirea-dintr-un-lemn" din Oltenia sau „Schitul-dintr-un-brad" din Moldova);
- și chiar în unele legende românești privind edificarea arcei: „Noe s-a apucat de lucru într-o pădure, departe, unde a găsit un copac din care și-a închipuruit [= înjghebat] tot lemnul [pentru arcă]" (3, p. 128). În acest ultim caz pare a fi vorba de o *luntre monoxilă*, iar toaca și arca, unul și același trunchi scobit de copac (46).

Imposibilitatea de a realiza practic toată construcția din lemnul unui singur copac consacrat a dus la o rezolvare simbolică: „lemnul sfânt" (*hagia xila* – este chiar numele grecesc al toacei) era încorporat în „centrul de greutate" al construcției: vatra satului, talpa casei, altarul bisericii, carena corăbiei etc. „Coloana cerului,

fixată în vatra satului – notează Romulus Vulcănescu – hotărnicea în perioada feudală, ca altădată în comuna primitivă, prin așa-zișii «stâlpi sfinți», *inima așezării*, axele de contact divin-profan dintre lumi" (47, p. 177). Invariabil, în legendele moldovenești, pristolul sau altarul bisericii sunt făcute pe locul și din lemnul copacului în care s-a înfipt săgeata eroului întemeietor. Mai mult decât atât, la începutul secolului, D. Dan nota că „în altarul Mănăstirii Putna se păstrează, într-un postament de marmură vânătă, o bucată de trunchi de ulm, în care săgeata lui Ștefan cel Mare s-ar fi înfipt" (48, p. 13). Claudiu Paradais susține că, de fapt, e vorba de „un fragment de trunchi de paltin" în care s-ar fi înfipt săgeata voievodului (123, p. 16; 124, p. 129). Tot în legende moldovenești se spune că, după ce Noe a reclădit arca bătând în toaca de paltin, mai lipsea un singur lemn. În locul lui, Noe a pus chiar toaca (3).

*

O abordare comparativă a acestor motive mitice universale și practici magico-rituale arhaice ar putea să scoată la lumină pierdute semnificații simbolice.

a) *Legende grecești.* Un gest similar cu cele comentate îl regăsim în legenda edificării unei alte corăbii primordiale. Protectoare a corăbierilor, zeița Atena a împlântat „la jumătatea carenei" navei Argo (117), în „centrul" construcției deci, o bucată din stejarul sacru din dumbrava oracolului lui Zeus de la Dodona (Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I; și Orfeu, *Argonauticele*; *cf.* 105). Este un gest mitic de „sacralizare" a unei creații care, probabil, avea corespondențe în arhaice gesturi rituale de construcție.

În *Odiseea*, de exemplu, Ulise își construiește iatacul nupțial în jurul unui măslin, copac sfânt, consacrat zeițelor Atena și Demetra. Din lemnul și pe locul copacului sfânt din centrul iatacului, Ulise meșterește patul conjugal. El confecționează o *mobilă imobilă* din trunchiul măslinului care a fost lăsat cu rădăcinile în pământ, marcând pentru totdeauna „centrul locului", cum observă Jean Starobinski (64, p. 106). Este vorba de un ritual tainic de construcție, știut doar de cei doi soți (cu excepția unei slujnice credincioase). Dovadă că Ulise – la întoarcerea din lunga-i peregrinare – este recunoscut de Penelopa doar după ce trece proba cunoașterii acestui secret (106). Ulise săvârșește o

acțiune de ordonare rituală a spațiului, realizând un *microcosmos mandalic*, organizat în cercuri concentrice – măslinul, patul, iatacul, palatul etc. –, având în „centrul de greutate" rădăcinile și trunchiul copacului sacru (*Odiseea*, XXIII, 214-288).

În alte episoade ale textului homeric eroul va utiliza două instrumente, confecționate tot din lemn de măslin și tot în vederea răpunerii/organizării Haosului: o armă de răpunere a monstrului și o unealtă de edificare a corăbiei. „O boată verde de măslin" îi va sluji eroului pentru a-l răpune pe monstrul Polifem (*Odiseea*, IX, 414 și urm.). Și, ceea ce ne interesează în mod deosebit, zeița Calipso îl va înzestra cu o unealtă consacrată, un topor „c-o mândrețe de coadă de măslin", cu care Ulise își va meșteri corabia care-l va duce spre casă din legendara insulă *Ogygia* (*Odiseea*, V, 311 și urm.).

b) *O legendă apocrifă*. Motivul care ne interesează a fost vehiculat în Europa și prin intermediul unei legende apocrife cunoscute sub titlul *Cuvânt pentru lemnul crucii*. Iată, în rezumat, o versiune care a circulat în spațiul românesc. „Când vru Solomon să facă casă lui Dumnezău Svântul Sion (87), slobozi Dumnezău lui Solomon un inel din ceri și cu dânsul sorociia dracii și toți asculta de dânsul." „Și zidi [Solomon] besearecă lui Dumnezău", dar numai până la acoperiș, căci pentru bolta templului nu reușea să găsească un „lemn [care] să acoapere beseareca". Solomon trimite dracii să-i aducă, pe rând, copacul (un măslin) care crescuse deasupra capului lui Adam (din cununa acestuia, adusă de Sit din rai) și alți doi copaci crescuți în rai, de unde au fost dezrădăcinați și scoși de apele fluviului Tigru și, respectiv, de potop. Semnalez aici cel puțin două motive mitice solidare cu tema în discuție:

– cu ajutorul (inelului) lui Dumnezeu, Solomon trimite dracii să aducă lemnele pentru terminarea templului. La fel ca în legenda românească a potopului și cea ucraineană a edificării bisericii, comentate de noi mai sus;
– neputința lui Solomon de a termina construcția fără să încastreze în ea un „lemn sfânt", „un lemn ce era însămnat", un lemn care „foarte făcea ciudesă [= minuni] mari și slăvite" (mss. BAR nr. 469, jumătatea secolului al XVII-lea; *cf.* 49). În fond, acest ultim motiv este analog cu cel al năruirii periodice a edificiului. În ambele cazuri, creația nu

poate fi săvârșită fără efectuarea unor rituri magice de construcție (118).

c) *Legende sumero-akkadiene*. Pentru a demonstra arhaicitatea motivelor în discuție, voi face apel la unul dintre cele mai vechi texte cunoscute: tăblița XII a *Epopeii lui Ghilgameș*. Iată-l rezumat după versiunea akkadiană, care (*cf.* 50, p. 258) „nu este altceva decât o traducere textuală în limba akkadiană [...] a unui poem sumerian". Un copac – Huluppu – care creștea pe malul Eufratului a fost smuls de *Vântul de Sud* și acoperit de ape. Zeița Inanna (Ișstar la babilonieni) l-a luat și l-a răsădit în grădina sacră a templului ei din Uruk, cu gândul să-și facă din lemnul lui un pat și un tron. Copacul adăpostea la rădăcină șarpele „care nu cunoaște vrajă", într-o scorbură a trunchiului, demonul feminin Lilith, iar în vârf, pasărea furtunii, Imdugud. Sunt trei ființe simbolice, așezate pe trei paliere cosmice. Cu securea, Ghilgameș răpune șarpele, distruge cuibul lui Lilith și taie de la rădăcină copacul. Din lemnul lui se fac următoarele obiecte sacre: 1. din trunchiul copacului – tronul și patul zeiței Inanna (77); 2. din rădăcină – un instrument de percuție magic: „Pukku – cu putere de neînvins"; 3. din coroană – un ciocănel magic: „mikku", cu care se bătea în „pukku" (21, p. 177; 50, p. 258; 51, p. 159).

Nu am prea multe date despre arborele *Huluppu* (52), dar este evident vorba de un arbore cu atribute cosmice. El poate fi asimilat, pe de o parte, cu arborele vieții *Huapa* (al cărui probabil prototip este), din mitologia iraniană, care crește în mijlocul lacului mitic *Vourukasha* (marea primordială) și care (*cf. Avesta*) conține germenii vitali ai întregii vegetații. Pe de altă parte, el seamănă cu arborele cosmic *Yggdrasil* (Frasinul lumii) din mitologia nord-europeană, care susține cele trei paliere cosmice și la rădăcina căruia sălășluiește balaurul Haosului, *Nidhöggr*, la trunchi – capra *Heidrun*, iar în coroană – vulturul *Wederfölmir*.

Aceste toposuri se regăsesc până la identitate în folclorul românesc, în basme, dar mai ales în bocetele de „petrecere a mortului". În peregrinarea sa, sufletul ajunge la „marea cea mare", în mijlocul căreia, „în groapa mărilor", crește „bradul zânelor". Sufletul defunctului cere bradului să-l treacă în „aialaltă lume", dar arborele îl refuză pe motiv că în vârful lui „a puiat roșu șoimuleț", în tulpină – „vidră lătrătoare", iar la rădăcină – „galbenă șerpoană". Sufletul amenință copacul că va fi tăiat „cu un toporel"

și că din lemnul lui se va face „Punte peste mare/ S-aibă trecătoare/ Suflete-ostenite/ Cătră rai pornite" (53, p. 107).

În legătură cu acțiunea stihială a *Vântului de Sud* asupra copacului Huluppu și acoperirea lui de ape, este vorba de manifestarea Haosului asupra Cosmosului (arborelui cosmic). Să nu uităm că tot *Vântul de Sud* este acela care distruge și scufundă corabia lui Adapa (21, p. 56), și tot el cel care aduce potopul asupra lumii în miturile sumero-akkadiene (21, p. 169).

Fără să intre în detalii, unii comentatori consideră că *pukku* este „un fel de tobă". În episoadele anterioare (tăblițele I și II), Ghilgameș folosește o tobă, dar aceasta este altfel denumită și are o altă destinație decât *pukku* – instrument de percuție cu nume și destinație inedite. Pe de altă parte, ambele obiecte (*pukku* și *mikku*) sunt făcute în exclusivitate din lemnul copacului *Huluppu*, fără să se vorbească despre utilizarea vreunei membrane de piele. Ar fi deci vorba de o placă de lemn care este lovită cu un ciocănel. Deci o „tobă de lemn" sau o „toacă" (54).

Scenariul episodului în discuție conține clișee care nu ne sunt străine: răpunerea demonilor din copac cu ajutorul securii, tăierea copacului sacru, confecționarea din trunchi a mobilierului destinat templului unei divinități, confecționarea din lemnul rădăcinii (unde se aciuase demonul-șarpe) a unui instrument magic care va fi percutat cu un ciocănel făcut din lemnul coroanei (unde se cuibărise *pasărea furtunii*). Confecționarea din lemnul copacului consacrat a mobilierului sacru, care marchează „centrul" unui templu (vezi și pristolul creștin), este echivalentă din punct de vedere simbolic cu construirea templului însuși. Cu toate implicațiile simbolice care decurg din această echivalență, știind că templul marchează „centrul" Lumii și este o „imagine" a ei.

Am văzut că menirea inițială a copacului *Huluppu* era aceea de a servi drept material pentru confecționarea *numai* a tronului și a patului zeiței. Deci probabil că instrumentul de percuție făcut din lemnul aceluiași copac este implicat în această „creație", slujind (ca și toaca lui Noe) la îndeplinirea unui ritual magico-muzical care să facă opera să dureze. Altfel, mobilierul sacru, implicit templul și lumea, s-ar surpa. Într-adevăr, textul continuă cu descrierea unui ceremonial magic de folosire de către Ghilgameș a acestui instrument magic de percuție. Dar, din păcate, textul este aproape ilizibil.

Epopeea continuă însă cu un alt episod extrem de interesant. Din cauza unei greșeli rituale (ruperea tăcerii), instrumentul cade în lumea de sub pământ. Enkidu pleacă în căutarea lui. Dar în timpul peregrinării în „lumea de jos" nu se mai amintește nimic de *pukku* și *mikku*. Mai mult, la reîntoarcerea pe pământ, Ghilgameș nu-l întreabă pe Enkidu (cum ar fi fost logic) despre soarta instrumentului magic după care plecase, ci despre soarta sufletelor morților în lumea de dincolo. Este foarte probabil că plecarea în lumea subpământeană după „toaca" magică este o alegorie a călătoriei întreprinse cu ajutorul (ritmului) ei în lumea de dincolo. Motivul pare a fi de structură șamanică.

d) *Legende și practici șamanice*. Toba șamanului joacă aceleași roluri: călăuză și vehicul. Ritmul ei îi produce acestuia o stare extatică, de „călător" prin cele trei zone cosmice. O serie de alte toposuri caracteristice scenariilor mitico-rituale șamanice ne vor părea cunoscute, fiind analoage în unele privințe cu cele comentate din epopeea sumeriană și chiar cu cele din legendele românești în discuție. Astfel, în timpul inițierii extatice prin care trece viitorul șaman, una dintre viziuni este aceea a călătoriei până la *Centrul lumii*, din vârful *Muntelui cosmic*. Acolo, *Marele Zeu* îi oferă, din *Copacul cosmic*, lemnul din care șamanul își va face toba. Această temă apare frecvent în miturile șamanilor despre originea sacră a tobei. Dar și în credințele și practicile ce însoțesc construirea propriu-zisă a acestui instrument. Copacul ales în pădure nu este unul profan. El este indicat fie de spirite, fie chiar de zeu prin fulgerare. Mai mult decât atât, în practicile, credințele și visele inițiatice ale șamanilor se pot recunoaște unele elemente din scenariul mitic al potopului: călătoria pe mare până la un munte (ca în majoritatea legendelor despre potop) sau până la un copac (ca în legenda indiană a potopului; *Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 8, 1-6) din lemnul căruia șamanul își va face toba; folosirea tobei ca „luntre" cu care traversează marea; figurarea pe corpul de lemn al tobei a simbolurilor ținutului (*terra ferma*), bărcii etc. (55, pp. 39 și 172).

Mircea Eliade a considerat că șamanismul din Asia Centrală și Nordică – inclusiv rolul magico-simbolic al tobei șamanului – a fost puternic influențat de diferite sisteme religioase sud-asiatice, în special de cele ale Indiei, Tibetului, Iranului, Mesopotamiei (55, pp. 495 și urm.). Ioan Petru Culianu a avut o poziție polemică,

încercând să răstoarne direcția de producere a influenței (de la nord la sud) (126; 128). Cred că textul sumeriano-akkadian pe care îl comentez poate să aducă noi argumente privind problema influențelor „sudice" de care a beneficiat șamanismul asiatic, în speță problema originii tobei de lemn a șamanului (56). Aceasta cu atât mai mult cu cât motivul *Arborelui cosmic*, din care șamanul își face toba (motiv central în șamanism), și, în general, sistemul cosmologic al șamanilor sunt probabil tot de origine mesopotamiană (108).

Nu se poate afirma cu certitudine că toba șamanilor asiatici își are sorgintea în „toaca" (*pukku*) sumero-akkadiană. Ceea ce știm cu siguranță însă este faptul că instrumentul de tip *tobă* (membranofon) își are sorgintea în instrumentul de tip *toacă* (idiofon). Inițial, era lovit cu două bețe un trunchi de copac căzut. Ulterior trunchiul a fost scobit, fasonat și, mult mai târziu, completat cu o membrană de piele, cu scopul de a amplifica intensitatea sunetului. Primatul acestui protoinstrument muzical nu este justificat doar de extrema lui simplitate, ci și de conotațiile cosmo-dendrolatrice pe care le implică. Am încercat să evidențiez o parte dintre aceste conotații în mituri, credințe și practici care au apărut și s-au dezvoltat în epoci și spații diferite și, mai ales, la civilizații aflate pe trepte diferite ale evoluției: *Epopeea lui Ghilgameș*, legendele românești referitoare la potop și credințele și practicile șamanilor. Aceștia din urmă foloseau inițial, probabil, tot un instrument idiofon de lemn, odată ce sacralitatea tobei șamanului este dată de sacralitatea lemnului din care este făcută.

Toaca lui Noe, *pukku* lui Ghilgameș și *toba* șamanului – de la actul confecționării până la cel al utilizării – au evidente conotații dendrolatrice, cosmologice și chiar cosmogonice. Atribute cosmogonice acordate instrumentelor de percuție se regăsesc și la alte civilizații (109). În mitologia indiană, de exemplu, zeul Śiva (re)creează Cosmosul cu ritmul tobei sale, *Damaru*. Pentru dogoni (Sudan), Cosmosul a fost creat (mitic) și este recreat (ritual) prin lovirea celor opt tipuri de tobe (fiecare fiind asociată unei alte faze a creației), al căror prototip este *Kounyou* – toba făcută dintr-un fruct lemnos de baobab, „ou al lumii dintâi" (10, p. 417). Gestul lui Noe din legendele românești poate fi circumscris acestui tip de credințe și practici: el bate în toacă și arca („ou cosmogonic" și *imago mundi*) se clădește de la sine. Aceste câteva exemple nu sunt decât fragmente dintr-o temă mult mai

amplă, aceea a facerii lumii prin sunete produse sau prin cuvinte emise de Demiurg.

e) *Legende finlandeze*. Tema de mai sus, ca și cea a edificării unei corăbii (*imago mundi*) din lemnul unui arbore consacrat se regăsesc în legende finlandeze din cuprinsul *Kalevalei* (cânturile XVI și XVII; *cf.* 61, pp. 229-266). Pe un ostrov, Väinämöinen vrea să-și construiască o luntre care să-l ducă până în ținutul mitic *Pohjola*, pentru a peți o fecioară. Dar lemnele se dovedesc insuficiente și eroul nu are cu ce să-și meșterească „talpa luntrii". În căutarea unui copac adecvat pleacă zeul arborilor și al vegetației, Pellervoinen, înarmat cu un „topor de aur" (unealtă consacrată). Plopul îl refuză, pentru că viermele i-ar fi ros rădăcina, iar pinul, pentru că în vârful lui ar fi croncănit corbul. În fine, după lungi căutări, este ales un stejar în jurul coroanei căruia s-au rotit soarele și luna (*arbore cosmic*) și în crengile căruia și-a făcut sălaș și a cântat cucul (58). Din lemnul acestui copac consacrat eroul face „talpa" și apoi barca propriu-zisă, folosindu-se de descântece:

> Și-a-njghebat maestru barca,
> Doar prin vrăji făcut-a luntrea (61, p. 232).

Ambarcațiunea era aproape isprăvită. Mai trebuiau îmbinate doar câteva scânduri. Dar Väinämöinen nu-și mai aminti trei rune, pentru ca luntrea să fie pe deplin săvârșită. (Să punem în paranteză faptul că neputința eroului de a finaliza construcția – cum am văzut că se întâmplă și în legenda apocrifă a zidirii templului din Ierusalim – este un motiv analog cu cel al surpării periodice a edificiului. În ambele cazuri, eroul este obligat să îndeplinească un act magic în vederea săvârșirii creației.)

Väinämöinen pleacă în *Manala* (tărâmul subpământean, infernul), în căutarea „cuvintelor vrăjite" (vezi și plecarea în infern a lui Enkidu, după instrumentele magice de percuție cu ajutorul cărora Ghilgameș a construit mobilierul sacru al templului). Echipat cu opinci de fier (tipice încălțări pentru o călătorie în *Lumea de dincolo*), Väinämöinen – după o serie de întâmplări semnificative, pe care nu le mai trecem în revistă – ajunge în pântecele uriașului geoantropomorf Antero Vipunen, pe care îl constrânge, în final, să-i destăinuie tainicele rune (59). Acestea se dovedesc a fi chiar povestea facerii lumii:

Cântece preaminunate,
Despre-a' lumii-adânci obârșii,
Vrăji ce fost-au la-nceputuri,
Ce nu-s spuse de oricine,
Nu le știu nici toți vitejii.
.....
Povesti-n vrăjite vorbe,
În descântece întocmai,
Cum la-a Domnului poruncă,
Prin a Celui Tare milă
S-a născut din sine însuși
Aerul, cum apa, iată,
Despărțitu-s-a de aer,
S-a nălțat din mări pământul,
Plantele-au țâșnit din humă.
Spuse cum făcuse Luna,
Cum au pus în nalturi Soare,
Cum se înălțară stâlpii
Aerului, cum, pe vremuri,
Semănă în ceruri stele (61, pp. 262-263).

La auzul acestei tainice povești, stihiile încremenesc (60):

Nu s-au mai zbătut talazuri,
S-alinară ape-n golfuri;
A uitat să curgă fluviul,
Să vuiască mari cascade... (61, p. 264).

Întors la schelăria bărcii neterminate, Väinämöinen glăsuiește mitul cosmogonic și luntrea este complet săvârșită fără ajutorul uneltelor:

Se născu această luntre
Fără-a fi deloc cioplită,
Fără-o așchie să sară (61, p. 266).

Imaginea este analoagă cu cea din legenda românească a potopului, în care Noe, în fața arcei surpate de diavol, bate toaca de paltin până ce „lemnele, unul câte unul, s-au așezat fiecare la locul lor, până ce s-a făcut corabia întreagă" (3, p. 119); sau cu imaginea lui Amfion, care clădește cetatea Tebei cântând din lira

sa magică (vezi și legenda întemeierii orașului Messena, în sunetul muzicii, de către Epaminonda; *cf.* Pausanias, *Călătorie în Grecia*, IV, 27, 7); sau cu cea a Meșterului Manole care – conform credințelor și proverbelor grecești și aromâne – „construiește cu vorbele și dedesubt și deasupra pământului" (62); sau cu imaginea lui Isus – din apocriful slav *Evanghelia copilăriei*, capitolul XIV – care, printr-un blestem, năruie un templu și, tot prin puterea cuvântului său, ridică în locul lui „un edificiu bun și nu un lăcaș al diavolilor" (81, p. 57).

În toate aceste cazuri avem de a face cu un topos mitic universal răspândit: edificarea (micro-)Cosmosului „fără ajutorul uneltelor", printr-un act magic, în speță prin sunete emise/produse de zeul sau eroul demiurg. Analogiile făcute sunt în măsură să confirme și să completeze semnificațiile simbolice din subtextul legendei românești a potopului. Arca este o *imago mundi*, iar toaca de paltin, un instrument magico-muzical cu valențe cosmogonice. Toaca lui Noe face parte din aceeași familie cu toba cosmogonică *Damaru* a zeului Śiva, cu toba din miturile și riturile cosmogonice ale dogonilor, cu toaca (*pukku*) sumero-akkadienilor, cu toba șamanilor, cu lira lui Orfeu și cu cea a lui Amfion, cu flautul fermecat al vrăjitorului din Hameln, cu buciumul din riturile românești (al cărui sunet ține departe duhurile rele), cu toate instrumentele magice și cuvintele fermecate cu care eroul de basm „vrăjește" stihiile sau „leagă" ființele malefice, cu toate ipostazele *logos*-ului cosmogonic din credințele mitice și religioase ale lumii.

Legenda finlandeză comentată de noi este extrem de explicită. Ea nu mai reclamă din partea cititorului un efort special de decodare a simbolurilor și alegoriilor: „Facerea lumii fiind creația prin excelență – spune Mircea Eliade –, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de creații" (1, p. 21). *Logos*-ul (sau cântul, sunetul etc.) intonat de zeul sau eroul demiurg este bivalent: *poruncă* (Să fie!) și *model* (Astfel să fie!), încorporând simultan voința și gândirea creatorului (63). El nu este deci numai declanșatorul creației (micro-)Cosmosului, dar și modelul (matricea) după care creația se produce.

Celor două corăbii mitice (*arca lui Noe* și *luntrea lui Väinämöinen*) nu li se insuflă doar impulsul creației, dar și modelul acesteia – același model după care, la origine, a fost creat Cosmosul prin ordonarea Haosului (85). Ele vor avea deci prestigiul unor „imagini ale Lumii", iar cei doi meșteri mitici – prestigiul și funcția Demiurgului. Povestea facerii lumii spusă de

Väinämöinen sau sunetele toacei lui Noe ordonează Haosul – în cazul nostru, grămada dezordonată de lemne (*massa confusa*) a celor două corăbii arhetipale. De aici funcția apotropaică a celor două manifestări demiurgice. Povestea lui Väinämöinen „domolește stihiile", iar toaca de paltin a lui Noe alungă sau răpune diavolul („Ucigă-l toaca");

f) *Alte legende românești.* Am văzut că, în Moldova, specialiștii au constatat, pe de o parte, frecvența redusă a motivului „întemeierea unui edificiu pe locul unde s-a produs o jertfă de sânge" (38, p. 49; 36, vezi harta), iar pe de altă parte, o bogată atestare a motivului „întemeierea unei construcții pe locul și din lemnul unui copac consacrat". De multe ori – atunci când totuși jertfa se produce – motivul apare mascat sau atenuat. Moartea este accidentală și nu provocată din considerente rituale, sau este provocată, dar din altă cauză decât cea rituală, sau este ritual provocată de meșter, dar acesta este pedepsit tocmai pentru fapta sa, percepută ca „nelegiuită". Câteodată, cele două moduri rituale de stabilire a locului propice întemeierii unei biserici (pe locul unde a fost omorât un om și, respectiv, pe locul unui arbore consacrat) s-au suprapus în economia aceleiași legende. Un astfel de fenomen pare să se fi păstrat în tradiția legată de „Stejarul din Borzești". Conform legendei, Ștefan cel Mare ar fi ctitorit o biserică în Borzești, pe locul unui falnic stejar, în crengile căruia a murit (accidental) un copil – tovarăș de joacă, din copilărie, al domnitorului (65, pp. 452-453).

În unele variante moldovenești ale legendei potopului, Dumnezeu îi indică lui Noe efectuarea unui gest magic. Pentru a putea săvârși arca, el trebuie fie să lovească în „primul copac" cu toporul, fie să-și facă o toacă dintr-un paltin și să toace la rădăcina lui. Astfel de toposuri supraviețuiesc – în forme și cu semnificații similare – în legendele moldovenești cunoscute sub titlul generic *Ștefan cel Mare ctitor de biserici.* Să spunem de la bun început că ne interesează substratul mitic al acestor legende și nu cel (eventual) istoric. Zecile de variante ale legendei, puse pe seama diferiților ctitori (Ștefan cel Mare, Alexandru Lăpușneanu etc.) și localizate la diverse mănăstiri (Voroneț, Putna, Slatina etc.), sunt un semn că tradiția populară a „memorat" un arhaic substrat mitic și un complex de gesturi magico-rituale practicate cu secole în urmă, în vederea edificării unor construcții sacre.

Iată un rezumat sintetic al acestor legende. Un schimnic (de regulă, Daniil Sihastrul), pentru a stabili locul viitoarei mănăstiri ctitorite de un domnitor (de regulă, Ștefan cel Mare), trage cu arcul și pe locul și din lemnul copacului în care se înfige săgeata (de regulă, un paltin) trebuie durat pristolul sau altarul („centrul" mănăstirii). Dintr-o confuzie, Ștefan începe construcția pe locul și din lemnul unui alt copac. În timp ce lucrează, Ștefan (la fel ca Noe) se taie la un deget. Ctitorul îi arată sihastrului rana și acesta își dă seama de greșeala comisă de primul. Daniil caută paltinul consacrat, pune urechea la rădăcina lui și aude „toaca din cer" (sau „cântări îngerești"). Ștefan face același lucru, auzind și el sunetele divine. Sihastrul îl pune pe domnitor să dărâme construcția incorect plasată și să o refacă pe locul magic stabilit și ritual consacrat: „«Vezi, i-a zis schivnicul, că nu ești bun la Dumnezeu? Ia și fă altă mănăstire!» Ștefan a stricat-o pe aceea ș-a făcut (alta) unde era paltinul" (23, pp. 710-711).

Apare aici o simplificare a motivului epic lesne de sesizat. Nefiind îndeplinit canonul ritual, mănăstirea nu se dărâmă totuși de la sine (ca în legenda tip *Meșterul Manole*), ci o dărâmă chiar constructorul, la îndemnul magicianului. Efectul este evident același: edificiul nu poate dura câtă vreme prescripțiile magice nu au fost riguros respectate. Așa cum s-a observat, ne interesează mai puțin, aici și acum, problema diferitelor forme în care s-au cristalizat prescripțiile magico-rituale în discuție. În spațiu și timp, prescripțiile au variat. Invariantă a rămas obligativitatea respectării lor. „În legendele Putnei – notează Ovidiu Papadima –, căutarea [locului noii mănăstiri] se împlinește cu ajutorul miracolului și de aceea nu mai necesită «jertfa zidirii», care i s-a impus atât de sângeros meșterului Manole" (65, p. 468).

Ca și în legenda românească a potopului, în legendele tip *Ștefan cel Mare ctitor de biserici* transpare rolul paltinului (vom încerca să reconstituim valențele mitico-simbolice ale acestui arbore într-un capitol separat) și rolul toacei, chiar dacă, de data aceasta, este vorba de prototipul ei divin. „Toaca din cer" sau „toaca lui Dumnezeu" este „tot ca cea de pe pământ", „asemenea celei de la biserică" și cu aceeași menire („piere tot ce-i rău" și „diavolul nu se mai poate arăta"). Doar că, bineînțeles, este „o toacă mare" pe care „nu o aud decât oamenii buni la Dumnezeu, fără păcate" sau „oamenii năzdrăvani" (8, pp. 138-142). Gestul magic al omului și cel al zeului sunt complementare și se produc

în același timp și în același loc. Paltinul – pe locul și din lemnul căruia se va ridica lăcașul – este un simbol al arborelui cosmic care marchează *Axa și Centrul Lumii*. Săgeata sau toaca omului, pe de o parte, și fulgerul sau toaca zeului, pe de altă parte, converg și se întâlnesc în acest punct. Din perspectivă mitică și rituală, este singurul loc unde poate începe creația, dar și construcția mănăstirii (*imago mundi*). Orice alt loc, nestabilit și neconsacrat astfel, se dovedește a fi unul nefast, unde nici o creație (construcție) nu poate dăinui.

6. Rănirea Demiurgului

Așa cum am văzut deja, în unele variante populare ale legendei potopului, în timp ce lucrează la arcă, Noe se taie la un deget. Să fie vorba de un banal (chiar dacă „primul") accident de muncă? Să fie vorba deci de o tratare realistă a temei, pe baza principiului „Cine muncește se rănește"? La o primă vedere, s-ar părea că avem de a face cu o simplă poveste etiologică: „El [Noe] s-a tăiat la deget pe când lucra corabia și, curgând jos sânge, s-a făcut călinul" (23, p. 19). O legendă deci menită să fixeze într-un timp mitic apariția și să justifice existența unui umil arbust de pădure (*Viburnum opulus*). Și, în același timp, să motiveze culoarea roșie și forma globuloasă a fructelor sale, care seamănă cu niște picături de sânge.

N-ar fi aceasta o legendă singulară. Dimpotrivă, o mulțime de plante și-ar datora existența sângelui scurs pe pământ din trupurile diverșilor zei, demoni sau eroi mitici. Din sângele dracului a răsărit tutunul, din sângele zeului Atis – violetele, din cel al lui Prometeu – ierburile magice, din sângele coribanților – cimbrul, din sângele lui Hiacint și Ajax – irisul ș.a.m.d. (vezi mai ales 66, pp. 353-358). De altfel, toate aceste legende își află motivația în valențele fertilizatoare, de „germene al vieții", acordate sângelui. Vezi riturile de stropire cu sânge în vederea fertilizării ogoarelor sau chiar „jertfa de sânge" menită să „dea viață edificiilor". Pentru mentalitatea mitică, sângele nu-și pierde caracterul său vital nici atunci când se scurge din organism. El dă naștere altor forme de viață: plante (cum am văzut deja), animale (aspida, basiliscul și alți șerpi veninoși, din sângele scurs pe pământ din capul tăiat al Gorgonei; *cf.* 68, p. 156) sau chiar oameni (din sângele demonului

Kingu, în epopeea asiro-babiloniană a facerii lumii; *cf.* 21, p. 39). Mircea Eliade a demonstrat paralelismul dintre acest tip de legende și mituri cosmogonice în care întregul cosmos ia naștere din trupul sacrificat al unei ființe primordiale (66).

Totuși, la o privire mai atentă, se pare că partea a doua (etiologică) a motivului din legenda românească pare a fi subsidiară și târzie. Motivul inițial și principal era, probabil, cel al rănirii lui Noe, dar, pierzându-i-se semnificația autentică, i-a fost ulterior anexat motivul creșterii călinului din sângele picurat pe pământ. Dar dacă nu avea inițial un rost etiologic, ce altă semnificație putea să aibă motivul epic al rănirii meșterului? Să fie vorba de o reminiscență atrofiată a „jertfei de sânge" pe care o cere construcția? Sau de o pedeapsă pe care o ispășește meșterul pentru că a încălcat unele canoane rituale de construcție? Textul legendei românești este mult prea lapidar pentru a putea da un răspuns în acest sens. O privire comparativă asupra altor legende din spațiul european s-ar putea dovedi fructuoasă.

Un basm german, *Gâsca de aur* (cules de frații Grimm), conține multe motive comune sau similare cu cele din legenda românească a potopului. Inclusiv mitemul rănirii eroului. Dintre cei trei frați, cel mai mare se rănește cu securea la mână în timp ce încearcă să doboare un copac din pădure. La fel pățește și fratele mijlociu, rănindu-se la picior. Cauza rănirii este explicită de această dată. Amândoi au refuzat să ofere de mâncare (*ofrandă alimentară*) „moșneagului din pădure" (un *daimon silvestru*). „Și lăsându-l în plata domnului pe omuleț [= moșneagul din pădure], nici că se mai sinchisi de el și-și văzu de drum mai departe. Dar pedeapsa nu întârzie să vină, după ce izbi de câteva ori cu securea în trunchiul unui copac, se vătămă așa de rău la un picior, că trebui să fie dus acasă." Dimpotrivă, Prâslea îndeplinește ofranda și moșneagul îi indică arborele care trebuie tăiat și la rădăcina căruia se află gâsca de aur (*arbore consacrat*). Ulterior, Prâslea amplifică ofranda („un munte de pâine" și „tot vinul dintr-o pivniță"). Ca urmare, „taman pe locul unde doborâse copacul", moșneagul din pădure îi meșterește o arcă mirifică, „o corabie năzdrăvană care plutea și pe apă, și pe uscat" (67). Confecționarea unei astfel de corăbii este o condiție pentru a lua prințesa de soție. Trecând proba peținii, eroul se căsătorește, ajunge rege etc.

Tot ca o probă a peținii și tot o corabie năzdrăvană trebuie să construiască Väinämöinen. Am văzut mai sus că eroul mitic finlandez

construiește o corabie, îndeplinind toate riturile și gesturile magice cuvenite: folosirea arborelui consacrat ca talpă a corăbiei, rostirea poveștii facerii lumii etc. (*Kalevala*, cânturile XVI și XVII). Înainte de aceasta însă, eroul *Kalevalei* nu ține cont de canoanele magico--rituale de construcție. El își „înfiripă o luntre cu mândrie", face „tălpoaia" ambarcației „cu-ngâmfare", uitând că „Domnul rânduiește mersul,/ Ziditorul tot sfârșitul". În timpul lucrului – profitând de această „breșă", de aceste greșeli magico-rituale –, duhurile rele (Hiisi și Lempo) îi sucesc eroului securea, care-i intră cu tăișul în genunchi, rănindu-l. Nu este o rană uzuală. Nici descântecele rostite, nici buruienile de leac nu sunt de vreun folos. După multe peripeții, eroul ajunge la un mag bătrân care îi spune „povestea originii fierului" – singura care, rostită, este în măsură să-l vindece (*Kalevala*, VIII-IX; *cf.* 61, pp. 99-128).

Tot un tabu violat – o greșeală rituală de construcție – este cauza rănirii lui Ștefan cel Mare, în legendele moldovenești care-i atribuie acestuia rolul de ctitor. Sunt legende care, așa cum am văzut, au multe și esențiale puncte comune cu cele populare referitoare la potop. În timp ce lucra, domnitorul „s-a tăiet la un deget" pentru că, din greșeală, ridicase mănăstirea pe locul și din lemnul altui paltin (sau, în altă variantă, pe locul altui soi de copac), și nu pe locul și din lemnul paltinului în care se înfipsese săgeata consacratoare. „Ștefan […], tăind copacii, n-a cunoscut care-i paltinul [în care s-a înfipt săgeata] ș-a făcut pristolul pe altul." Când îi arătă rana magului-sihastru, acesta îi spuse: „[Te-ai rănit] pentru că n-ai făcut pristolul cum ți-am zis eu [...], că nu-i paltinul acela" (124, p. 137) sau, în altă variantă, „că nu-i acela paltin" (23, p. 710). Pierzându-și semnificația inițială, acest mitem pare să nu mai aibă nici o semnificație, fiind tratat doar ca „un episod plin de haz" (124, p. 137).

În toate cazurile pe care le-am comentat, motivul se structurează după aceleași linii de forță. În timp ce lucrează la ridicarea unei construcții „speciale" (mănăstire, corabie „năzdrăvană"), eroul demiurg se rănește (la mână sau picior) ca urmare a comiterii unei (unor) greșeli rituale de construcție (82). În urma acestui excurs comparativ, motivul epic „rănirea lui Noe", din legenda românească a potopului, capătă semnificații mito-simbolice inedite care, chiar dacă nu sunt explicite în textul propriu-zis, sunt totuși confirmate de acesta: Noe se rănește la mână înainte de a fi îndeplinit canoanele rituale (alegerea copacului, baterea în toacă etc.).

De altfel, concluziile la care am ajuns par să fie adeverite de unele datini și credințe care au supraviețuit până în zilele noastre în practica și mentalitatea constructorilor rurali din unele zone ale Transilvaniei. Astfel, „dacă vreun meșter se taie în timpul cioplitului unui lemn, lemnul acela nu mai e folosit la construcție, deoarece e considerat ca nenorocos" (37, p. 227). Pe de altă parte, rănirea meșterului în timpul ridicării unei case noi este considerată ca fiind de rău augur. Se crede că oamenii care vor locui în acea casă se vor îmbolnăvi și vor muri. Informatorii populari relatează astfel de situații „reale". Toți membrii unei familii, de exemplu, s-au îmbolnăvit pe rând și au murit pentru că au locuit într-o casă la construcția căreia meșterul cel bătrân – în timp ce cioplea un lemn – s-a rănit cu toporul. Într-o altă povestire „reală", drama s-a produs pentru că, la ridicarea casei, meșterului „i-a căzut un lemn pe picior și i l-a zdrobit" (37, p. 227).

Chiar dacă sunt culese din spații, epoci și civilizații diferite, legendele, basmele și credințele comentate sunt similare atât în fondul, cât și în forma lor. Meșterul (eroul) nu moare în urma accidentului, ci este numai rănit (aproape întotdeauna la mână sau picior). El nu mai poate continua lucrul. Pare a fi vorba doar de un „semn", de o „atenționare" asupra greșelii sale. Cel mai adesea, obiectul rănirii este unealta eroului (mai rar, lemnul prelucrat). Cauza accidentării am presupus-o mai sus, dar nu am stabilit *cine o provoacă*. În *Kalevala*, două duhuri (rele) sucesc securea eroului pentru a-i intra tăișul în picior. În basmul german *Gâsca de aur*, cel care provoacă rănirea fraților mai mari (la mână și la picior) este „Moșneagul din pădure". Față de Prâslea însă, acesta este binevoitor.

Dacă îmi este permis să generalizez, provocatorul rănirii meșterilor (legendari sau reali) care încalcă anumite practici magico-rituale trebuie să fie un *dendro-daimon*, un *daimon silvestru*, un fel de „vâlvă a pădurii".

Ipoteza mea e confirmată de unele credințe bănățene, referitoare la „Muma pădurii", culese în jurul anului 1900: „În pădure există o ființă supranaturală care supraveghează pădurile, le îngrijește, le crește, [le] apără de răufăcători". Ea este benefică față de tăietorii de lemne care respectă *legile pădurii*, dar „pe cei ce cu cugetul rău intră în pădure și cearcă acolo să facă numai stricăciuni îi ologește, le aruncă asupra lor lemne de frânge mânele, le îndreaptă securile să-și taie picioarele" (111). Anume

în acest din urmă caz credința populară pare să fi căpătat o coloratură „ecologică", în dauna celei originare, magico-rituale.

„Vâlva pădurii" (așa cum apare în folclorul românesc, inclusiv în basmul *Zâna Zorilor*, cules de Ioan Slavici) este o „bidiganie grozavă din pădure", care atacă pe cei care încalcă anumite interdicții, conchide Lazăr Șăineanu. Similar arată și se comportă „Ielele" din folclorul românesc („luat de Iele: atacat de paralizie la mâini, la picioare") sau „Vilele" din folclorul sud-slav („Fântâna Vilelor" este atestată într-un text bulgăresc de la jumătatea secolului al XIII-lea). În folclorul sârbo-croat (*cf.* dicționarul lui Vuk Karadžić), „Vilele […] nu fac rău nimănui, afară numai dacă sunt atinse", și atunci îl rănesc pe cel în culpă mai ales la mâini și/sau picioare: „Ele pedepsesc în diferite chipuri pe cel vinovat, îl săgetează la picior sau la mână, la ambele membre sau la inimă și atunci moare" (127, pp. 48 și 97-98).

7. Întemeietorii

Înainte vreme, stabilirea pe cale magică a unui loc consacrat, precum și efectuarea riturilor adiacente întemeierii unei noi construcții (sacrificii, ofrande, libații) intrau în atribuțiile unor preoți-magi. Este de presupus că aceștia formau un corp de preoți specializați – inițiați care cunoșteau și puneau în practică prescripții magico-rituale tainice, știute numai de ei. Odată cu dispariția acestora, nu au dispărut și practicile rituale în discuție, ci au fost preluate fie (în mod diluat) de preoții creștini, fie (mai ales) de chiar meșterii constructori.

Este greu de demonstrat existența în vechime, în spațiul carpato-dunărean, a unor astfel de sacerdoți specializați. Este totuși interesant de trecut în revistă unele date folclorice, etnologice și istorice care par să se refere la această problemă.

În unele variante ale legendei tip *Meșterul Manole*, cea care le dezvăluie constructorilor sacrificiul ce trebuie înfăptuit în vederea întemeierii mănăstirii este o „vrăjitoare". O astfel de situație întâlnim, de pildă, în „varianta Kogălniceanu" a legendei, publicată în 1842 (36, p. 254). Dar și într-o baladă bănățeană, în care „baba Limbuta" le cere zidarilor să jure că vor păstra secretul destăinuit de ea (36, pp. 210-211). Condiția păstrării cu strictețe a secretului

riturilor îndeplinite este simptomatică. Am întâlnit-o și în alte legende comentate în acest capitol: cea a „românului Noe" edificând arca, legenda lui Ulise întemeind iatacul nupțial etc. În folclorul european sunt cunoscute multe legende în care cel care cunoaște cauza surpării construcției și le dezvăluie meșterilor necesitatea efectuării unui act ritual este un preot sau un călugăr, un mag sau un vrăjitor (vezi bibliografia la 36, p. 271).

Mai mult decât atât, în unele variante românești ale baladei *Meșterul Manole*, constructorii sunt însoțiți sau chiar ajutați de preoți și călugări. Dacă această situație ar putea fi considerată firească atunci când este vorba de ridicarea unei mănăstiri creștine (36, p. 209), în schimb ea ar putea avea semnificații deosebite atunci când este vorba, de exemplu, de edificarea unui pod:

> Pi la pod, pi la fruntari,
> Nouă popi, nouă zidari,
> Douăzăși de meșteri mari (36, p. 192).

Să nu uităm că în Antichitate, la romani, un corp de preoți specializați aveau atribuțiile de a stabili și de a efectua riturile magice adiacente edificării și menținerii podurilor. Contribuția acestora era considerată ca fiind majoră, de vreme ce erau numiți „făcători de poduri", în dauna celor care le construiau propriu-zis. Importanța acestei confrerii se observă și din faptul că numele preotului *pontifex* a ajuns, prin extensie semantică, să desemneze sacerdotul în general și pe marele preot (*pontifex maximus*) (112).

Comentând ansamblul arhitectonic de biserici rupestre descoperit la Basarabi-Murfatlar (secolele VII-IX e.n.) – „un monument de tranziție de la incintele sacre de tipul celor promovate de mitologia daco-romană la cele promovate de religia creștină de rit bizantin" –, etnologul Romulus Vulcănescu a formulat ipoteza existenței unor confrerii paleocreștine de „călugări-pietrari" („călugări-zidari"). Un fel de masoni, ei participau la construirea unor astfel de complexe mănăstirești și – după cum presupune Vulcănescu – aveau labirintul drept „însemn ritual sau emblemă heraldică" (69, p. 411).

Felul cum este prezentat Daniil Sihastrul în diverse legende românești, în speță cele de tip *Ștefan cel Mare ctitor de biserici* (duce o viață ascetică, trăiește izolat într-o peșteră, întâlnește în taină și sfătuiește pe suveran, are puteri magice asupra stihiilor etc.),

ni-l înfățișează pe acesta ca fiind un posibil „urmaș spiritual" al preoților geto-daci. După cum scrie Strabon, regele geților îl consulta pe marele preot Zalmoxis (și ulterior Deceneu) – retras într-o peșteră –, pentru că acesta era în stare să „vestească vrerile zeilor". „Acest obicei – continuă Strabon – a dăinuit până în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui" (*Geografia*, VII, 3, 5). Această relație de tip special între suveran („cel care poate") și marele preot („cel care știe") avea rădăcini adânci în „preistoria indo-europenilor", cum nota Mircea Eliade (86, pp. 69-70).

Analog, peste secole, Ștefan cel Mare – conform legendelor populare – îl căuta pe Daniil Sihastrul, retras în peștera-chilia sa, pentru a-l consulta în privința unor probleme critice (ducerea unor războaie, întemeierea noilor mănăstiri etc.) (vezi 65, pp. 454-475). Daniil era adeptul unei practici-doctrine cunoscute sub numele grecesc *Hesychasma* (de unde derivă rom. *sihastru*), cu puternice filoane precreștine, „o doctrină și o practică de tip pythagorician" (91, p. 313). Sihastrul trăia solitar, „în liniște" (gr. *hesychia*), la fel cum (chiar cu același termen, *hesychia*) era prezentat modul de viață al preoților geto-misieni (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 3; *cf. Fontes...*, vol. I, pp. 226-227; în acest sens, vezi 91, pp. 307-313). Pare a fi vorba despre una dintre acele „supraviețuiri" în spațiul carpato-dunărean despre care scria Mircea Eliade: „Ca peste tot de altfel în provinciile imperiului roman, realitățile religioase autohtone au supraviețuit, mai mult sau mai puțin transformate, nu numai procesului romanizării, dar și al creștinării. Avem destule probe ale supraviețuirii moștenirii «păgâne», adică geto-dace și daco-romane, la români" (86, p. 79).

În legendele populare de tip *Ștefan cel Mare ctitor de biserici* am văzut că rolul-cheie este atribuit magului-ascet Daniil. Pe cale magico-rituală, acesta consacră locul pe care și stabilește felul în care va fi întemeiată viitoarea biserică. Acesta ar putea fi un prețios indiciu că atribuții similare aveau și arhaicii preoți-magi din spațiul carpato-dunărean. Ipoteza noastră și-ar putea găsi o confirmare în felul în care îi numea Poseidonios (*cf.* Strabon, *Geografia*, VII, 3, 3) pe preoții asceți geto-misieni: *ktistai* și, respectiv, Josephus Flavius (*Antichități iudaice*, XVIII, 1, 5) pe cei daci: *pleistoi* (cu lecțiunea probabilă *polistai*). Acești termeni au fost traduși de Vasile Pârvan și de alți specialiști prin „întemeietori" și, respectiv, „întemeietori de orașe" (70, p. 95).

Putem să ne imaginăm că preoții geto-daci nu-și trimiteau săgețile numai în nori, pentru a răpune/alunga pe cale magică *daimonul* uranian (*cf.* Herodot), ci și în pământ sau în copac, pentru a răpune/alunga *daimonul* htonian sau dendronian, în vederea unei întemeieri.

În spațiul indian, înainte ca o singură piatră a unei case noi să fie așezată, magul-astrolog arăta ce punct din temelie se afla exact deasupra capului șarpelui care susține lumea. Meșterul zidar își făcea – din lemnul arborelui *Khadira* – un țăruș pe care-l bătea în pământ, cu o nucă de cocos (71), în locul indicat. El avea credința că țărușul se va înfige în capul șarpelui, fixându-l. Piatra de temelie (*padma-sila*) era așezată chiar deasupra țărușului, în acest loc („centrul lumii") astfel consacrat și purificat. Neîndeplinirea acestor gesturi magico-rituale – care reiterau, în fond, actul cosmogonic – sau incorecta lor îndeplinire făceau ca edificiul să se surpe din cauza cutremurului sau a unei alte manifestări a Haosului (44, p. 72).

Bogatele tradiții atestate în Asia, Europa și aiurea referitoare la întemeierea unor case, temple, cetăți, teritorii etc. pe locul unde s-a înfipt săgeata, lancea, buzduganul, toiagul (mai târziu, crucea) sunt solidare cu străvechea mentalitate a creației în *centrul lumii*. Astfel de credințe au supraviețuit în cultura populară română, în cutumele juridice (72) și în legendele eponimice. Cunoscuta temă mitică a vânătorii rituale în vederea unei întemeieri pare a fi înrudită cu tema în discuție. În unele zone (județul Bihor, de exemplu) se practica „vânătoarea simulată prin tragerea cu arcul sau aruncarea ciomagului sau bâtei. Locul unde cădea ciomagul, bățul, săgeata semnifica atingerea țintei, deci omorârea simbolică a animalului oracol și aflarea centrului viitorului sat" (73, p. 304).

În acest sens, sunt interesante unele legende grecești și romane care ne furnizează date privind arhaice rituri de întemeiere. Conform tradiției, în incinta templului *Erehteion*, pe Acropole, se afla „un trunchi de măslin socotit a fi ieșit din sol când Minerva victorioasă l-a izbit cu lancea. Pe acest prim *trofeu* cunoscut de mitologia greacă a fost gravată apoi imaginea Minervei și atârnată masca fioroasă a Gorgonei" (47, p. 17). De asemenea, lancea aruncată de Romulus s-a înfipt în *Colina Palatină*, colină pe care a fost întemeiată cetatea Romei. Lancea ar fi prins rădăcini și a înfrunzit, devenind un „copac cu crengi mlădioase" (Ovidiu, *Metamorfoze*, XV; Plutarh, *Romulus*, XX). Colina, lancea și arborele sunt reprezentări simbolice similare și, de multe ori, interșanjabile.

Ele definesc același concept cosmologic: *Axis mundi*. Conform unei alte legende, din același ciclu (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 10), primul templu „care a fost sfințit la Roma" în cinstea zeului Jupiter a fost ridicat pe colina Capitoliu, pe locul „unui stejar socotit sfânt de păstori", la rădăcina căruia a depus Romulus armele inamicului învins (*tropaeum*).

Agățarea în crengile, depunerea la rădăcina sau înfigerea în trunchiul copacului a unor arme/unelte, baterea cu un topor (ciocan) în lemnul (toaca) unui copac, înfigerea în pământ a unor arme/unelte etc. au toate același scop și efect magico-ritual: consacrarea unui loc în vederea unei întemeieri. Sau, altfel spus, stabilirea unui *centru* de unde poate iradia creația.

Analog cu ritul indian comentat mai sus, la așezarea primei pietre din temelia unei case noi (ceremonie consemnată în județul Cluj) meșterii oferă proprietarului un ciocan cu ajutorul căruia acesta trebuie să bată piatra „până se așază" (37, p. 228; 113). În alte zone ale țării, se bate un țăruș (par, stâlp) în locul unde va fi *talpa casei* sau *vatra satului* (37, p. 237; 36, pp. 76 și 102; 73, pp. 301-306; 74). „Când se întemeia un sat, cel dintâi om bătea un par în pământ, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau casele și gospodăriile, și așa lua ființă un nou sat" (vezi alte practici și credințe similare la 73, pp. 305-306; 114, pp. 199-200).

Pentru mentalitatea populară, astfel de practici rituale privind întemeierea unui microcosmos nu sunt decât imitații ale gestului primordial prin care Demiurgul a întemeiat macrocosmosul: „Dumnezeu umblând pe ape a înfipt toiagul și s-a făcut pământ" (23, p. 15; pentru imagini analoage, vezi 100, pp. 65 și urm.). Sau alt fragment dintr-o legendă cosmogonică: „[Dumnezeu] și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea Dracul". În jurul acestui copac, „Dumnezeu făcu lumea", iar „din frunzele arborelui s-au făcut oameni" (92, pp. 90-91; 69, pp. 240-243; pentru imagini similare din folclorul bulgar, vezi 110, p. 297).

*

Prin această sumară trecere în revistă a unor rituri și credințe arhaice – simple elemente disparate dintr-un amplu și închegat sistem mito-ritual – am vrut să evidențiez, printre altele, faptul

că legenda românească a edificării arcei de către Noe face parte din aceeași mitosferă cu legenda tip *Meșterul Manole*. De asemenea, am vrut să sugerez faptul că jertfa umană nu a fost înlocuită cu un banal gest creștin (bătutul în toacă), ci că acesta din urmă este ecoul unei mentalități arhaice și complexe privind creația în general și, în special, cea prin construcție.

Analiza celor câteva episoade ale variantelor românești ale legendei potopului mi-au permis depistarea și evidențierea unor străvechi motive magico-rituale, inserate în structura epică a mitului biblic. Ceea ce am vrut să demonstrez este faptul că aceste inserții au fost obligatorii. Ele au modificat în mod esențial statutul personajelor și relațiile dintre ele, permițând astfel adoptarea (prin adaptare) a unui mit străin (cel biblic) de către mentalitatea autohtonă, diferită de cea care a generat mitul originar. În mitul biblic, Iahve este omnipotent și omniscient (lucru firesc pentru o religie monoteistă, de tipul celei mozaice), iar omul (Noe) este un executant corect și docil al indicațiilor primului. Este suficient ca Iahve să-i promită lui Noe că va fi mântuit de urgia potopului pentru ca acesta să-l creadă și chiar așa să se întâmple.

Un astfel de scenariu era incompatibil însă cu mentalitatea arhaică românească. Nu Dumnezeu poate lua astfel de decizii sau, mai corect spus, nu sunt suficiente numai decizia și acțiunea lui. Omul poate și trebuie să repete (ca într-o oglindă ce micșorează) gestul Demiurgului, care este – ca și Manole sau „rumânul" Noe – tot un meșter constructor, doar că mai „mare", care, cu „un topor mare", taie „un lemn (paltin) mare", întemeind Lumea – „o mănăstire mare". Iată-l descris într-o *Poveste a lui Dumnezeu*, culeasă în nordul Moldovei în jurul anului 1900:

> A fost un om mare
> și-a luat un topor mare
> și s-a dus la pădurea mare
> și a tăiat un lemn mare
> [sau „un paltin mare"; *cf.* 115]
> și a făcut o mănăstire mare
> cu nouă uși, cu nouă altare (23, p. 333).

La fel ca Noe din legendele românești prezentate, Dumnezeu are și el o toacă („Toaca din cer") – „tot ca cea de pe pământ", doar că, bineînțeles, „este o toacă mare" (8, p. 138). Armele omului și

forțele lor magice sunt mai mici decât cele ale Demiurgului. Mai mici, dar indispensabile. Fără ajutorul lor, armele Demiurgului devin inoperabile. Acesta este motivul pentru care Noe din legenda românească (spre deosebire de Noe din legenda biblică), pentru a nu fi atins (el, casa/arca, familia și vietățile sale) de stihia Haosului, trebuie să o răpună, la rândul său, printr-un act magic: ridicarea sapei cu tăișul în sus.

Aceeași ciocnire de mentalități diferite transpare și în episodul edificării arcei. Iahve îi indică lui Noe planul corăbiei și acesta o construiește. „Și Noe a făcut toate întocmai așa cum i-a poruncit Dumnezeu" (*Geneza*, VI, 22). Nu este menționată intervenția malefică a stihiilor haotice fie pentru că acestea nu acționează, fie pentru că de sarcina anihilării acțiunii lor este răspunzător Iahve, în exclusivitate. În varianta românească a legendei, scenariul este evident diferit. Stihia se opune fățiș și sistematic creației. Numai gestul magic al eroului (care bate în toaca de paltin), gest solidar cu cel al Demiurgului (care bate în „toaca din cer"), este în măsură să (re)stabilească supremația *Ordinii* asupra *Haosului*.

Echilibrarea relației Om-Demiurg – realizată, pe de o parte, prin conștiința deținerii de către primul a unor potențe demiurgice și, pe de altă parte, prin „umanizarea" lui Dumnezeu (văzut ca un „om mare" care obosește, greșește, cere ajutor) –, precum și *permanenta concordanță a acțiunilor celor doi* sunt coordonate caracteristice unei mentalități care s-a perpetuat de-a lungul mileniilor la populația din spațiul carpato-dunărean.

Note

1. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978.
2. Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Editura Casa Școalelor, București, 1944.
3. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913.
4. „Metalul – mai cu seamă sub formă tăioasă, cum ar fi cuțitul... – e și azi considerat ca un bun apărător contra spiritelor rele, chiar în Europa" (5, p. 195).
5. Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, Editura Minerva, București, 1979.
6. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

7. Dumitru Berciu, *Arta traco-getică*, Editura Academiei, București, 1969.
8. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
9. Traian G(h)erman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928.
10. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, Editura Univers, București, 1977.
11. Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, p. 92.
12. *Vara*, în persană, înseamnă „loc înzidit, casă", cu posibilă rădăcină *var* (sanscr. *vrnoti*) = „a acoperi, a închide în" (13, p. 70); vezi și rus. *vrîti* („a băga"), rom. *a vârî*. Vezi și numele reședinței regale de iarnă a mezilor – *Vera* (Strabon, *Geografia*, XI, 13, 3) și ung. *varos* = „oraș, cetate".
13. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974.
14. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tom II (*Iconographie de la Bible*), vol. 1 (*Ancien Testament*), Paris, 1956, p. 109.
15. Tot Sf. Augustin a susținut că dimensiunile arcei lui Noe (300/50/30 de coți; *cf. Geneza*, VI, 15) respectă aceleași proporții ca și cele ale corpului uman: lungimea este de șase ori lățimea și de zece ori grosimea.
16. Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, vol. I, Leipzig și București, 1891.
17. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, București, 1974, p. 69.
18. I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 118, 251-252.
19. B.P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Editura Minerva, București, 1984, pp. 577-580.
20. Ovid Densusianu, *Opere*, vol. I, *Lingvistică*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 633-634.
21. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
22. Eugenio Battisti, *Antirenașterea. Cu un apendice de manuscrise inedite*, vol. II, traducere de George Lăzărescu, Editura Meridiane, București, 1982, p. 190.
23. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
24. I.-Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de floklor*, București, 1928.

25. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
26. Ariane MacDonald, „La naissance du monde au Tibet", în *La naissance du monde*, Seuil, coll. „Sources orientales", vol. I, p. 422, Paris, 1959.
27. M.E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, traducere de E. Zelțer, Editura Științifică, București, 1958, pp. 108-110, planșa XXVIII.
28. În legătură cu motivul în discuție, vezi comentariile mito-simbolice făcute de K. Kerényi (*The Primordial Child in Primordial Times*) și cele psihosimbolice făcute de C.G. Jung (*The Psychology of the Child Archetype*), ambele în volumul C.G. Jung and K. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 25-69 și, respectiv, pp. 70-100.
29. Al.I Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Editura Academiei, București, 1981.
30. Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I (*Sagen zum Alten Testament*), Leipzig și Berlin, 1907.
31. Anca Pop-Bratu, *Pictura murală maramureșeană. Meșteri zugravi și interferențe stilistice*, Editura Meridiane, București, 1982, pp. 58, 69, figura XXII.
32. Victor Brătulescu, „Biserici din lemn din Maramureș", în *Buletinul Comisiunii monumentelor istorice*, an 34, 1941, p. 71, fig. 116-117. Mulțumim Olgăi Trestioreanu-Brătulescu pentru permisiunea de a cerceta fotoarhiva prof. Victor Brătulescu.
33. *Codex Bandinus*, ed. V.A. Urechia, Litografia Carol Göbl, București, 1895.
34. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.
35. Sintagma folosită de Bandinus – *anilis fabula* („poveste de babă") – nu trebuie înțeleasă în sens peiorativ. Este vorba de o expresie consacrată atât în limba latină (în această formă, *anilis fabula*, apare la Apuleius, de exemplu), cât și în limba greacă (*graodes mythos*).
36. Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973.
37. Ion Taloș, „Riturile construcțiilor la români", în *Folclor literar*, vol. II, Timișoara, 1968, pp. 221-262.
38. Ion Taloș, „Legendele construcțiilor de pe teritoriul României", în *Folclor literar*, vol. III, Timișoara, 1972, pp. 45-60.

39. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Minerva, București, 1980.
40. „Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul", traducere și prezentare de M. Caratașu, P. Cernovodeanu și N. Stoicescu, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1980, pp. 243-315.
41. Antti Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folktale* (FFC 184), Helsinki, 1961 (vezi tipul 825: „Diavolul în arca lui Noe").
42. Este vorba de un text atribuit lui Methodius, episcop de Patara (secolele III-IV), text care a fost colportat de bogomili (vezi 110, p. 80). Să remarcăm faptul că specialiștii nu au subliniat rolul probabil pe care l-a jucat în folclorul mito-religios român textul slavon apocrif *Revelațiile* lui Pseudo-Methodius. În afară de legenda în discuție, și altele cuprinse în text se regăsesc în folclorul românesc; este vorba, de exemplu, de legenda luptei, la sfârșitul lumii, dintre Anticrist și Sf. Ilie, ale cărui picături de sânge, căzute pe pământ, incendiază lumea.
43. Valeriu Șt. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucraineni și la ruși*, Tiparul Moldovenesc, Chișinău, 1938.
44. Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Publicom, București, 1943.
45. Ilie Mândricel, „Tradiția locală despre relicvele rupestre de la Nucu", în *Vestigiile rupestre din munții Buzăului*, Buzău, 1980, p. 39.
46. În afară de elementele prezentate, altele vin să confirme analogia simbolică dintre *toacă*, *tobă* și *arcă*. Vezi în limba română *dobă* = tobă și *dubă* = luntre monoxilă (vezi și sanscr. *dabba* = „corabie, corabie primitivă") (88, pp. 148-149). Pentru șaman, toba este, din punct de vedere simbolic, o barcă în care el traversează marea (vezi 55, p. 172). Eroii anumitor mituri diluviene (din China, de exemplu) se salvează de apele potopului nu într-o barcă, ci într-o *tobă de lemn* (34, I, p. 187; 83, p. 458; 84, p. 60).
47. Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Editura Academiei, București, 1972.
48. D. Dan, *Mănăstirea și comuna Putna*, București, 1905.
49. *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 202-206; Moses Gaster, *Literatură populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983, pp. 192-196; N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, pp. 155-162; P. Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1922, p. 119. De remarcat că nici unul

dintre cei trei copaci nu se potrivește la templul lui Solomon și nu se înțelege cum a reușit regele biblic să termine sfântul edificiu. Menirea textului era doar aceea de a explica cum au ajuns la Ierusalim cei trei copaci din care, ulterior, ar fi fost confecționate crucile pe care au fost răstigniți Isus și cei doi tâlhari (vezi și nota 119).

50. S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Științifică, București, 1962.
51. *Epopeea lui Ghilgameș*, traducere de V. Șerbănescu și Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.
52. Din păcate, nu am avut acces la studiul lui S.N. Kramer „Gilgamesh and the Huluppu-Tree", în *Assyriological Studies*, nr. 10, Oriental Institute of Chicago, 1938. Huluppu este o *salcie*, *cf.* 121, pp. 68 și 284.
53. Sim. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1892.
54. Chinezii foloseau, de asemenea, în scopuri magice, astfel de plăci de lemn sau de metal, care erau lovite cu un ciocănel de lemn. Vechii greci foloseau și ei toaca de lemn (*hagia xila*) sau de metal (*hagia sideron*). Toba de lemn (un bloc de lemn scobit, fără membrană) s-a păstrat până în zilele noastre în orchestrele simfonice: germ. *Holztrommel* sau *Knallbüchse*, engl. *wood-block*, it. (*tamburo di*) *legno*, rom. *lemn*, fr. *bois*, rus. *bruski* (vezi W. Demian, *Teoria instrumentelor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1968, p. 34).
55. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
56. Analogii între unele episoade ale *Epopeii lui Ghilgameș*, pe de o parte, și practici și credințe șamanice, pe de altă parte, au fost remarcate și de E.A.S. Butterworth (1970) și de Kurt Jaritz (1971), conform 6, p. 413.
57. G.G. Tocilescu, Chr. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. III, Editura Minerva, București, 1981, p. 348.
58. Și în credințele populare românești, copacul și ramura pe care a cântat cucul au valențe magico-benefice; vezi Sim. Fl. Marian, *Păsările poporului român*, București, 1938, p. 14, și nota 8, p. 299; vezi și relația *cuc-paltin* în Sim. Fl. Marian, *Ornitologia poporană română*, vol. I, p. 8 și vol II, p. 159, Chișinău, 1883.
59. Mircea Eliade considera că în acest episod al *Kalevalei* este vorba „de o aventură inițiatică întreprinsă pentru a dobândi cunoașterea secretă. Se coboară în pântecele unui gigant sau al unui monstru cu scopul de a obține *știința* sau *înțelepciunea*" (*cf.* M. Eliade,

Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities, Harper & Row, New York, 1967, p. 225).

60. Similar, pe puntea corăbiei primordiale Argo, Orfeu domolea furtunile cântând povestea facerii lumii (Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I, 495).
61. Elias Lönnrot, *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, traducere de Iulian Vesper, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1959.
62. P. Caraman, „Considerații critice asupra genezei și răspândirii baladei Meșterului Manole", în *Meșterul Manole*, studiu, antologie și note de Maria Cordoneanu, Editura Eminescu, București, 1980, p. 137.
63. Vezi și P.P. Negulescu, „Problema cosmologică", în *Scrieri inedite*, vol. IV, Editura Academiei, București, 1977, p. 393.
64. Jean Starobinski, *Textul și interpretul*, traducere de Ion Pop, Editura Univers, București, 1985.
65. Ov. Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
66. Mircea Eliade, „Ierburile de sub cruce", în *Revista Fundațiilor Regale*, noiembrie 1939, an VI, nr. 11, pp. 353-369.
67. Frații Grimm, *Povești alese*, vol. I, Editura Tineretului, București, 1960, pp. 72-76. În unele privințe, scenariul basmului german *Gâsca de aur* este analog cu cel al basmului românesc *Pasărea măiastră* (Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1984, pp. 226-234). Ca și în basmul german, în cel românesc, cei doi frați mai mari refuză pe rând să dea de mâncare unei ființe silvestre (o vulpe-om) care îi transformă în stane de piatră. Prâslea își împarte mâncarea cu ea și aceasta îl ajută să dobândească nu „gâsca de aur", ci „pasărea măiastră" care, ca și prima, avea pene ce „străluceau ca oglinda la soare". În basmul german, pe locul (și poate din lemnul) copacului la rădăcina căruia a fost găsită „gâsca de aur" s-a meșterit o corabie năzdrăvană. În basmul românesc, „pasărea măiastră" este adusă „de pe tărâmul celălalt" și pusă pe turla bisericii care se năruia întruna. Conform unei revelații onirice pe care a avut-o împăratul (tatăl celor trei frați), aceasta era condiția ca turla să nu se mai surpe și ca mănăstirea să fie terminată.
68. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980 (între timp a apărut o nouă ediție a cărții la Editura Polirom, Iași, 2012).

69. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.
70. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, București, 1982.
71. Nu se știe dacă sunetul produs de nuca de cocos lovită de țăruș avea vreun rol magic în cadrul acestui ceremonial, dar se știe că acest fruct (găurit, golit și lovit cu un băț) era un străvechi instrument magic de percuție și că toba făcută din fructul lemnos al baobabului era încărcată de virtuți cosmogonice în miturile și riturile dogonilor (10, pp. 417-418).
72. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970, p. 75.
73. Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
74. Paul Henri Stahl, „L'Organisation magique du territoire villageois Roumain", în *L'Homme*, XIII, 3, 1973, pp. 150-162.
75. Victor Kernbach, *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
76. Lazăr Șăineanu, „O pagină din istoria medievală. Excursiune istorico-lingvistică II. Jidovii sau Tătarii sau Uriașii", *Convorbiri literare*, XXI, 1887, pp. 521-528.
77. Spre deosebire de tron, patul nu pare a fi un simbol clasic pentru definirea unei divinități, dar, în cazul legendei sumero-akkadiene, el este un semn distinctiv normal pentru o zeiță a dragostei și a maternității, cum este Inanna (Ișstar). De altfel, așa cum am văzut, Ulise îndeplinește și el tainice canoane pentru a întemeia patul conjugal și iatacul nupțial pe locul și din lemnul măslinului – copac consacrat zeițelor Atena și Demetra. Nu credem că, în acest ultim caz, actul ritual a fost patronat de Atena (zeița pururi castă), ci, mai degrabă, de Demetra – zeiță a fertilității (pământului, dar și a oamenilor), protectoare a locuinței (stabile) și a căsătoriei. Și în textele folclorice românești, Sf. Maria – care a preluat o parte dintre funcțiile unei arhaice divinități a fertilității (70, p. 250) – apare adesea culcată într-un pat, la poalele unui *copac cosmic*: „La mijloc de cale/ La un paltin mare/ Cu vârfuri pe ceri/ Cu poale pre mări/ [...] Sub el îmi era/ Un pat încheiat/ Din scânduri de brad/ În pat îmi ședea/ Tot Maica Marie" (89).
78. Ipoteza formulată de Romulus Vulcănescu este posibilă, în principiu, sub rezerva că această legendă ar putea fi tot de sorginte ebraică și doar remodelată în spațiul românesc. Un prim indiciu în favoarea acestei contraipoteze este numele de *Jidovi* sau *Uriași* pe care îl poartă antropoizii giganți din legendele românești

(„Uriașii sunt sinonimi cu Jidovii în limba poporului"; *cf.* 76, p. 524). O astfel de legendă ar fi putut să fi fost vehiculată de vreun text apocrif, eventual de *Cartea tainelor lui Enoh*. Astfel, în *Cartea lui Enoh* se spune că „fiii cerului" (îngerii căzuți) s-au împreunat cu „fiicele oamenilor", care „au zămislit și au adus pe lume *uriași* puternici, a căror înălțime era de trei mii de coți". Aceștia au mâncat „toate roadele trudei oamenilor" și au început să distrugă păsările, animalele, peștii și chiar pe oameni; „apoi și-au mâncat unii altora carnea și și-au băut unii altora sângele". Dumnezeu a hotărât să distrugă pe uriași și pe oameni (înrăiți de primii), printr-un potop din care să scape doar Noe și „urmașii săi" (75, pp. 257-258). Am citat din apocriful etiopian *Cartea lui Enoh*, neavând acces la cel slavon *Cartea tainelor lui Enoh*, despre care știm însă că, pe de o parte, conține și el legenda rezumată de noi mai sus (vezi 81, pp. 39 și 42), iar pe de altă parte, versiunea slavă a apocrifului a circulat și a fost copiată, din secolele XVI-XVII, și pe teritoriul românesc (*cf.* 81, pp. 37 și 434). Ca și în textele apocrife, în unele legende populare românești, cele două diluvii sunt văzute ca unul și același eveniment: „Aceasta [= potopul Uriașilor] a fost pe vremea potopului lui Noe" (25, p. 72). De altfel, chiar și în textul canonic al Bibliei – de unde, în general, a fost cenzurată legenda privitoare la „îngerii căzuți" – potopul este motivat de „răutatea oamenilor" și de existența pe pământ a *Uriașilor*: „Iar în vremea aceea [= a potopului] erau pe pământ Uriașii, mai ales după ce fiii lui Dumnezeu intrară la fiicele oamenilor și le născură fii" (*Geneza*, VI, 4). Josephus Flavius îi aseamănă pe Uriașii biblici cu Giganții din mitologia greacă (*Antichități iudaice*, I, 3, 1). Pentru mitologia Jidovilor/Uriașilor, vezi și 125.

79. Pun în paranteză faptul că, în urmă cu peste un secol, G. Dem. Teodorescu vedea cu naivitate în aceste practici „rudimentara origine a paratrăsnetului" (G. Dem. Teodorescu, *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874, p. 85). Este într-adevăr vorba de „para-trăsnet" (mai exact de „para-stihie"), dar care funcționează conform legilor magiei și nu conform legilor fizicii.
80. Și în unele legende populare ale potopului, timpul destinat construirii arcei este exagerat de mare: 9 ani (23, p. 20) sau 99 de ani (3, p. 125).
81. Émile Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, E.J. Brill, Leiden, 1981.

82. Să mai amintesc două legende care par a fi înrudite cu cele comentate mai sus. Eroul grec Erysichthon, printr-un act nelegiuit, a tăiat (nu ni se spune în ce scop) un *stejar sfânt*, consacrat zeiței Ceres (Demetra). Aceasta l-a pedepsit – prin înfometare – să-și sfâșie propriul trup, autodevorându-se (Ovidiu, *Metamorfoze*, VIII, 739-878). În privința tăierii nerituale a arborilor sacri sau consacrați, vezi și 90, pp. 235-239. A doua legendă, având-l ca erou pe Isus, este cuprinsă în apocriful slavon *Evanghelia copilăriei (lui Isus)* (secolul al XIV-lea). Trecând pe lângă un templu „păgân" în construcție, Isus a fost rănit de o piatră căzută din zidurile acestuia. Printr-un blestem magic, Isus a dărâmat templul și, printr-o binecuvântare, a ridicat altul „bun" și „nu un lăcaș al diavolilor" (81, pp. 57, 110, 215, 220). Este posibil ca scenariul epic originar (care a contaminat legenda copilăriei lui Isus) să fi fost diferit: eroul întemeiază incorect un templu, o piatră din zidărie îl rănește, eroul dărâmă construcția și – prin puterea magică a cuvântului – alungă demonii și întemeiază un templu „bun". Eventuala cauză a modificării scenariului este lesne de bănuit. Autorul care a inserat acest episod sau autorii ulteriori care l-au recopiat nu și-au permis să pună pe seama lui Isus o „greșeală rituală". În orice caz, faptul că este vorba de o inserție pare a fi evident; nici una dintre celelalte versiuni ale acestei *Evanghelii* apocrife (greacă, latină, siriacă, arabă, armeană) nu conține acest episod (81, p. 57).
83. Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", în *La naissance du monde*, Seuil, coll. „Sources orientales", vol. I, Paris, 1959.
84. Jacques Lemoine, „Mythes d'origine, mythes d'identification", în *L'Homme*, nr. 101, 1987, pp. 58-85.
85. Și în legenda akkadiană a potopului arca are ca model templul *Apsu* (21, p. 167), același care a servit drept model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36).
86. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
87. Este vorba de celebrul *Templu din Ierusalim*, clădit de regele Solomon (*cf. Cartea a II-a a Cronicilor*, II-VII). Într-o altă legendă apocrifă – cea a profetului Ieremia –, acest templu este descris ca *imago mundi*: „Svântul Sion cel scumpu, făcut de prea mândrii Solomon înpărat, ce-l făcuse foarte cu meșteșug mare *în chipul ceriului*, cela ce era cu totul tot poleit cu aur, cela ce au pogorât singur Dumnedzău de l-au blagoslovit și au zis: «Eu svinții casa

aceasta care nu mai era alta ca aceia în toată lumea, nici va mai fi păn în svârșit»" (dintr-un *Cronograf* românesc datat 1679-1684; *apud* 81, p. 343).

88. Aurel Berinde, Simion Lugojan, *Contribuții la cunoașterea limbii dacilor*, prefață de Ariton Vraciu, Editura Facla, Timișoara, 1984.
89. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței", în *Familia*, an XXV, 1889, pp. 434-436; vezi și Horea Anca, „Texte folclorice din Greoni (Banat)", în *Studii de limbă, literatură și folclor*, vol. IV, Reșița, 1978, pp. 305-308.
90. J.G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. I, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, București, 1980, pp. 235-239.
91. Anton Dumitriu, *Cartea întâlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, București, 1981.
92. *Legende populare românești*, vol. I, ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981.
93. Gesturi magice similare (inclusiv acela de a amenința norii cu securea și cu secera cu tăișul în sus), menite să apere casa de furtună, sunt atestate și în localitățile rurale din vestul Europei (*cf.* 94, p. 306).
94. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1978.
95. Poate nu întâmplător, în aceeași tradiție babiloniană, pământul și celelalte planete erau considerate a fi de forma unor bărci monoxile. O imagine „destul de ciudată" pentru un istoric grec de acum două milenii: „Iar în privința pământului, spun lucruri destul de ciudate: pământul are – zic ei [caldeenii] – forma unei luntri scobite. Și aduc convingătoare dovezi despre aceasta, cum și în ce privește celelalte corpuri cerești" (Diodor Siculus, *Biblioteca istorică*, II, 31).
96. Analogia simbolică pe care am avut-o în vedere (aceea dintre arcă, locuință, templu, microcosmos) a fost sesizată și de alți comentatori, chiar dacă aceștia au avut ca punct de plecare nu coordonatele mito-simbolice ale arcei, ci acelea ale locuinței tradiționale: „La maison paysanne n'est pas seulement un *outil de production*, un *centre d'exploitation*, un abri, elle est aussi un microcosme de la société rurale traditionnelle, un lieu de culte, une arche" (94, p. 305); sau: „O casă țărănească devine, privită astfel, o arcă poetică, purtând în ea sâmburele unei lumi și care în sens regenerator plutește peste livezi [...]. De fapt, nu e decât o biată corabie de șindrilă. Dar o corabie cosmică" (Sebastian

Moraru, *Aceste case țărănești*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1986, p. 45).

97. Georges Charachidzé, *Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă*, traducere și note suplimentare de Barbu Slușanschi și Dan Slușanschi, Editura Meridiane, București, 1988, p. 60.
98. Vezi alte exemple identice sau similare la Petre Ispirescu, basmul *Copiii văduvului* („Apoi luându-i trupul, îl bagă într-un butoi [...] și-l dete pe gârlă"); Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București 1911, p. 120 („se hotărî să-și așeze feciorul într-un sicrieș frumos și să-i dea drumul la vale, pe apa Iordanului"); *Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, p. 93 („regina și copilul cel mic să fie puși într-un butoi gudronat și aruncați în mare"); Petru Caraman, „Xylogenèse et lithogenèse de l'homme. Essai sur l'origine et évolution des croyances en Europe Orientale", în *Zalmoxis*, vol. I, Paris și București, 1938, pp. 184-186.
99. Caracterul apocrif și structura dualistă a legendei sunt ușor de sesizat. „Legendele [românești] despre potop sunt niște dezvoltări apocrife ale temei biblice, [...] brăzdate de elemente tipice mazdeismului. Noe, eroul principal, ajutat de Dumnezeu, dar mereu împiedicat de Diavolul, izbutește după multe peripeții să scape de la pieire semința omenească și toate speciile de animale" – *cf.* Petru Caraman, „Folclor românesc în englezește. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate", în *Arhiva*, nr. 3-4, Iași, 1935, pp. 181-197. Mulțumesc folcloristului și editorului Iordan Datcu pentru semnalarea acestui pasaj.
100. Uno Harva, *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959. Autorul este de părere că popoarele uralo-altaice au preluat această formă a legendei potopului de la coloniștii și emigranții ruși în Asia Centrală care, la rândul lor, au cunoscut-o prin ediția rusă a *Revelațiilor* lui Pseudo-Methodius.
101. Motive epice similare apar și în scenariul unui basm bielorus (*Paleșuc și Diavolul*), chiar dacă de data aceasta nu este vorba de edificarea unei arce sau a unei biserici, ci a unei case. Eroul caută în pădure să-și ridice o colibă, dar diavolul încearcă să-l rătăcească. Printr-un șiretlic, eroul îl convinge pe diavol să-l ajute, și acesta defrișează locul și cară lemne pentru construirea colibei. În final, eroul îl leagă pe diavol de un stejar uriaș; *cf. Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, pp. 130-136.
102. Relația dintre erou (Dumnezeu) și Drac este similară cu cea dintre Fârtatul și Nefârtatul din legendele cosmogonice românești. Nefârtatul „îl lucrează" pe Fârtat, dar și „conlucrează" cu acesta;

vezi Lucian Blaga, „Fârtate și Nefârtate", în *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972, p. 209.

103. Lipsa jertfei umane în cazul edificării arcei ar putea fi justificată privind problema și dintr-o altă perspectivă. Să nu uităm că arca este asemănătoare din punct de vedere arhitectonic cu o casă, dar diferă de aceasta într-un punct esențial: este o construcție mobilă, fără temelie și fără să fie legată de un „loc" (deci de un *genius loci* care trebuie să fie îmbunat). Or, construcțiile (chiar cele imobile) fără temelie sau cu „temelie mică" (casele de lemn, de exemplu) se pare că nu beneficiau, de regulă, de sacrificii rituale. Într-o monografie inedită (și nefinalizată) despre satul românesc a lui Simeon Florea Marian, la capitolul „Casă nouă" sunt notate următoarele: „În vechime, după cum rezultă din (balada) *Meșterul Manole*, era datina de a zidi în temelia unei mănăstiri o persoană. Mai pe urmă, vietăți. În urmă, umbra unui om și apoi a unei vietăți. La casele omenești nu se prea făcea aceasta, pentru că casele se făceau de regulă numai din lemn și aveau temelie mică"; *cf.* Sim. Fl. Marian, *Satul. Studii etnografice*, mss. BAR 4076, p. 21. Iată și părerea unui etnolog contemporan. Vorbind despre „sacrificiile umane destinate să consolideze marile edificii de cărămidă și de piatră", Paul H. Stahl consideră că, „pentru casele de lemn, cum erau în trecut marea majoritate a caselor țărănești din România, problema consolidării construcției nu se pune. De altfel, chiar și ritualul efectuat de Biserică la punerea fundației este diferit atunci când e vorba de o construcție de cărămidă, față de una de lemn"; *cf.* Paul H. Stahl, „Les crânes d'animaux dans les croyances et l'art populaire roumain", în *Buletinul Bibliotecii Române*, vol. XIII, serie nouă, Freiburg, 1986, pp. 23-38. Vezi și *Șezătoarea*, vol. XXIV, nr. 5-7, 1928, p. 31.

104. De multe ori, la confecționarea „coloanelor cerului", pentru păstrarea întregii energii magice conținute de arborii sacri, aceștia „nu erau dezrădăcinați, iar prelucrarea lor se făcea pe viu; li se tăia numai coroana, li se ciopleau trunchiurile în patru muchii și li se punea un scurt acoperământ din propria lor coajă..." (47, p. 171). Când copacul sacru trebuia totuși să fie doborât, erau invocați *daimonii* pădurii, pentru ca arborele și energiile sale magice să nu fie siluite: „Voi zânelor,/ voi măestrelor,/ irodeselor,/ ajutați-mă/ să-l dobor,/ fără să-l omor,/ să-l cioplesc,/ fără să-l ciuntesc,/ să-l vrăjesc,/ fără să-l silesc..." (47, p. 173).

105. Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, traducere, prefață și note de Ion Acsan, Editura Univers, București, 1976, p. 31; *Hesiod și*

Orfeu – Poeme, traducere, prefață și note de Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1987, pp. 139 și 171.

106. Sensul acestui pasaj este controversat de peste două milenii. Filologul grec Aristarh din Samotrache (secolul al II-lea î.e.n.) a eliminat 7 versuri (XXIII, 218-224) din acest episod, considerând că au un conținut inacceptabil. Mulți cărturari l-au imitat până în zilele noastre (W.T.H. Rouse, de exemplu, într-o recentă traducere în engleză a poemului homeric). Alți exegeți au dat episodului în discuție o interpretare alegorică. Pentru un Georges Devereux, încercând să afle dacă eroul cunoaște „secretele patului", Penelopa testează de fapt dacă acesta îi cunoaște „secretele de alcov" și „obiceiurile sale sexuale" (Georges Devereux, *Femme et Mythe*, Flammarion, Paris, 1982, pp. 259-260). Vezi și exegeza lui J. Starobinski (64, pp. 103-107). După părerea mea, episodul comentat are la bază un arhaic ritual de întemeiere și de organizare dendrolatrică a spațiului locuit (vezi practici dendrolatrice similare în spațiul românesc, la nota 104).
107. Bibliografia românească referitoare anume la toacă este săracă. Iată câteva titluri: I. Ganea, „Toaca în cultul Bisericii Ortodoxe Române; semnificația și importanța ei", în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2, 1979; Constanța Cristescu, „Toaca, utilizarea ei, considerații generale asupra repertoriului cules", în *Lucrări de muzicologie*, nr. 19-20, Conservatorul „G. Dima", Cluj-Napoca, 1986, pp. 91-98; Idem, „Unele particularități zonale ale utilizării toacei, învestită cu funcție competițională", în *Acta Musei Porolissensis*, vol. XI, Zalău, 1987, pp. 667-671. În acest din urmă articol, autoarea propune o clasificare a funcțiilor toacei: 1. funcție utilitară (semnalizare, în cadrul Bisericii Ortodoxe); 2. funcție magică (alungă duhurile rele); 3. funcție estetică (prilej de manifestare artistică pentru tocaș); 4. funcție competițională (zonal – sat Șiria, județul Arad, și temporal – săptămâna dinaintea Paștelui). Dacă aș încerca să ierarhizez, ar trebui să spun că funcția „magică [și rituală]" era cea inițială și esențială și că, ulterior, a prevalat funcția „utilitară". Celelalte două funcții („estetică" și „competițională") sunt, după părerea mea, subsidiare.
108. Pentru valențele magico-simbolice atribuite tobei în cadrul șamanismului siberian, vezi 55, pp. 518-569, dar și L.P. Potatov, „The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History", și B.O. Dolgikh, „Nganasan Shaman Drums and Costumes". Ambele studii sunt incluse în volumul *Shamanism in Siberia*, edited by V. Diószegi, M. Hoppál, Budapest, 1978, pp. 169-179 și, respectiv, pp. 341-351.

109. Pentru filosoful grec Leucip (secolul al V-lea î.e.n.), „pământul are forma unei tobe"; *cf.* Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 30; și Plutarh, *Opiniile filosofilor*, III, 10.
110. Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.
111. Emilian Novacoviciu, Ecătărina Novacoviciu, *Din comoara Banatului. Folclor*, vol. II, Oravița, 1926, pp. 59-60.
112. Această soluție etimologică (*pontifex* = „făcător de poduri") beneficiază de o largă acceptare în rândul cercetătorilor civilizației romane; vezi Theodor Mommsen, *Istoria romană*, vol. I, traducere de Joachim Nikolaus, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 110 (reed. Editura Polirom, Iași, 4 vol., 2009); Hoffman Levis, *The Official Priests under Julio-Claudiens*, Roma, 1955; Dumitru Tudor *et al.*, *Enciclopedia civilizației romane*, București, 1982, p. 603. Unul dintre puținii comentatori care neagă această soluție este Pierre Grimal, dar contrasoluția propusă de acesta și argumentele aduse în favoarea ei sunt neconvingătoare; *cf. Civilizația romană*, vol. I, traducere de Eugen Cizek, Editura Minerva, București, 1973, p. 23.
113. Pentru rituri și gesturi magice similare, atestate la comunitățile rurale din Europa Occidentală, vezi 94, pp. 60 și urm.
114. Ion Ghinoiu, „Considerații etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a așezărilor", *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 2, 1979, pp. 197-204. „Baterea stâlpului [în centrul noii așezări] echivala cu situarea și determinarea așezării în cosmos, pornind de la un punct fix de iradiațiune" (*ibidem*, p. 199).
115. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 47.
116. În același secol al XVII-lea se găsește o formă similară a legendei (conținând motivul apocrif: Diavolul încearcă să-l împiedice pe Noe să edifice arca), într-un manuscris românesc din Bihor, copiat în 1679; *cf.* Florian Dudaș, *Manuscrisele românești din Bisericile Bihorului*, partea a II-a, Oradea, 1986, p. 58.
117. Constelația „Argo Navis" (aflată în emisfera sudică, la est de „Canis Major") era numită „Arca lui Noe" de către astrologii evrei și „Al Sufinah" (= Corabia) de către cei arabi.
118. Consemnez aici și o legendă apocrifă a potopului din tradiția islamică (diferită de forma canonică a legendei, așa cum apare în *Coran*, XI, 27-51). Fiecare scândură a arcei lui Noe conținea numele câte unui profet, iar trei scânduri care lipseau au fost aduse de gigantul Og din Egipt; *cf. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Maria Leach, New York, 1972, p. 73.

119. Din secolul al XII-lea, adusă probabil de cruciați, legenda despre „lemnul crucii" a circulat și în Europa Occidentală (*cf.* N. Cartojan, *Cărțile populare...*, vol. I, ed. cit., p. 156). Probabil că tot ea a stat la baza unei stranii și confuze povestiri ale cărei fragmente se regăsesc în ciclurile romanești medievale *Vrăjitorul Merlin*, *Căutarea Sf. Graal* etc. Solomon construiește de data aceasta nu un templu, ci o corabie, la fel ca Noe, care nu va putrezi până la venirea lui Cristos și care va deveni „Sfânta Biserică" („Nava care nu putrezește – Nava lui Solomon – înseamnă Sfânta Biserică"). Corabia imputrescibilă a lui Solomon conține, ca elemente principale, un pat (din nou *patul*, ca în legenda lui Ulise și cea a lui Ghilgameș) și trei fuse (cele trei cruci?), toate meșterite din lemnul copacului paradiziac al cunoașterii (*cf.* Jacques Boulenger, *Romanele mesei rotunde*, traducere de Aurel Tita, Editura Univers, București, 1976, pp. 88-90 și 376-379). Ca și în *Cuvânt pentru lemnul crucii*, se observă aceeași intenție de a corela evenimente și personaje veterotestamentare cu cele neotestamentare. Mai important este faptul că se regăsesc unele motive mito-simbolice deja comentate: a) corabia (arca) indestructibilă care – ca și arca lui Noe – are menirea de a „călători" în timp, și nu în spațiu; b) prezența „lemnelor sacre"; c) analogia dintre *arcă* și *templu*.
120. Josephus Flavius, *Antichități iudaice,* cărțile I-X, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999, p. 22. În comentarii ebraice medievale se spune că regele Nimrod ar fi construit *Turnul Babel* pentru a se salva de un eventual nou potop (121, p. 126).
121. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, New York, 1989.
122. Stelian Dumistrăcel, „O problemă de etnoarheologie: Argeaua de țesut în locuințe din sec. I-XI de pe teritoriul României", în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 4, 1989, pp. 329-359. Cu sensul de „colibă" și „casă", cuvântul *argea* este atestat prima dată într-un lexicon slavo-român din 1673 (*ibidem*, p. 330).
123. Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1988.
124. Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, Editura Paideia, București, 2002.
125. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 2004 – vezi capitolul „Jidovii sau

Uriașii" (între timp a apărut o nouă ediție a cărții, revăzută, adăugită și ilustrată, la Editura Polirom, Iași, 2012).

126. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2002 (între timp a apărut o nouă ediție a cărții la Editura Polirom, Iași, 2007).
127. Lazăr Șăineanu, *Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, ediție îngrijită de Alexandru Dobre, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2003.
128. Pentru pozițiile diferite adoptate de Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu în privința șamanismului, vezi Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007, pp. 111-113; și, mai ales, Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2011, capitolul „Șamanism dincolo de șamanism", pp. 413-419.

III. Dendromitologie românească. Paltinul

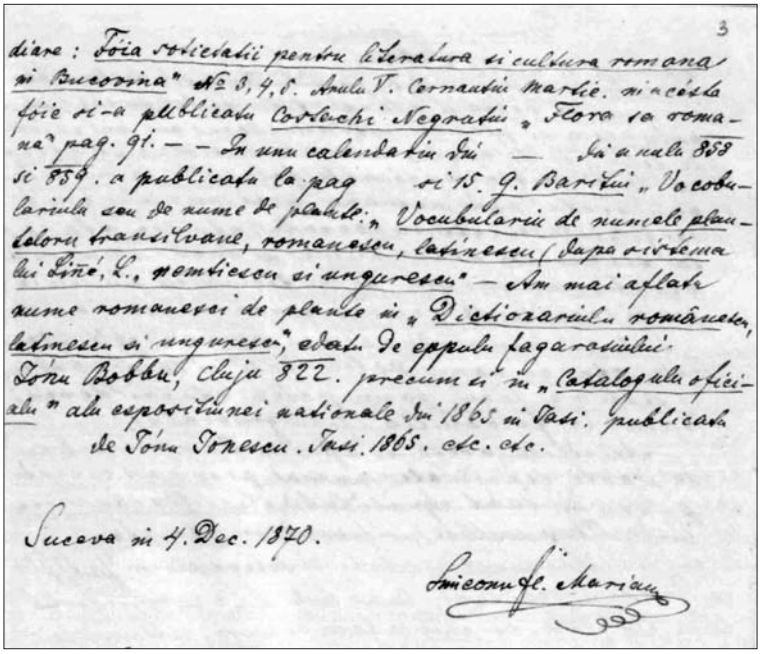
1. Repere istorico-filologice

Într-o carte publicată în 1980, prin câteva eseuri de zoomitologie românească privită în context universal, am încercat să schițez o „zoosophie" românească (1, pp. 137-206). Nu îmi propun aici și acum să mă ocup de „dendrosophia" românească în toată complexitatea ei. Din perspective și cu mijloace diverse, problema a fost abordată de alți cercetători ai culturii populare, de la folcloristul Simeon Florea Marian (2) la etnologul Romulus Vulcănescu (3).

Demersul meu este totuși justificat de faptul că folcloriștii și etnologii (cu o singură excepție) care s-au ocupat mai mult sau mai puțin tangențial de problema dendrolatriei în spațiul românesc nu au acordat atenție valențelor mitice și simbolice atribuite paltinului (arțarului) de mentalitatea populară. Aceasta în condițiile în care, după opinia mea, paltinul a fost și el considerat un *arbore sacru*. Nu contest faptul că mărul, stejarul și bradul dețin prioritatea în cadrul dendromitologiei românești, dar voi încerca să arăt că, în bună măsură, din această „sacră familie" dendrologică face parte și paltinul. Și nu ca o „rudă săracă". Excepția pe care o aminteam îl privește pe Simeon Florea Marian, care, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, a adunat o serie de date folclorice referitoare la paltin, în monumentala sa lucrare în 12 volume *Botanica poporană română*, rămasă până de curând în manuscris (4).

Pentru început, voi consemna câteva aspecte istorice și filologice. Denumirile românești (arțar, paltin) care desemnează această specie dendrologică din familia *Aceraceae* provin, se pare (52),

prin metateză, din denumirea sa în limba latină: *Acer platanoides*. De asemenea, denumirea *jugastru* (*Acer campestre*, arțar de câmp) provine din lat. pop. *jugum, jugastru*, pentru că din lemnul său ușor, tare și neted se confecționau mai ales juguri, printre alte obiecte de uz gospodăresc.



3

diare: „Foia societatii pentru literatura si cultura romana si Bucovina" Nr 3, 4, 6. Anulu V. Cernautiu Martie. si in acésta foie si-a publicatu Corbuchi Negrutiu „Flora la romana" pag. 91. — — In unu calendariu din anulu 858 si 859. a publicatu la pag si N. G. Barițiu „Vocabulariulu sau de nume de plante." „Vocabularie de numele plantelor transilvane, romanesc, latinesc / dupa o'rendulu lui Linné, L., nemtiesc si unguresc" — Am mai aflatu nume romanesci de plante in „Dichionariulu romanescu, latinescu si unguresc" edatu de eppulu Lugarosiului Timu Bobbu, Cluju 822. precumu si in „Catalogulu oficialu" alu esposițiunei nationale din 1865 in Iasi. publicatu de Timu Ionescu. Iasi. 1865. etc. etc.

Suceava in 4. Dec. 1870.

Simeonu fl. Marianu

13. Pagina finală a prefeței lui Simeon Florea Marian la *Botanica poporană română* (manuscris) (Suceava, 1870)

Ca mărturie a marii vechimi și răspândiri a acestei specii arboricole în regiunile carpato-dunărene stă mulțimea de antroponime (Arțăreanu, Paltân, Păltânea, Păltineanu, Păltinescu etc.) și de toponime (Arțar, Arțaru, Arțari, Arțăreni, Paltin, Paltenul, Păltineni, Păltinoasa, Păltiniș, Păltinașul, Păltinița, Păltinești, Păltinet, Jugăstreni etc.) care au ca rădăcină termenii în discuție. Se pare că cea mai veche atestare documentară cunoscută a unor astfel de toponime nu coboară mai jos de jumătatea secolului al XVI-lea: „Păltinet" – anul 1563 (5, III B, p. 179), „malul Păltinetului" – anul 1574 (5, IV B, p. 134), „Păltiniș" – anul 1576 (*ibidem*,

p. 223), „Jugăstreni" – anul 1582 (5, V B, p. 77), „Păltinișul" – anul 1632 (5, XXI A, p. 245) ș.a.m.d. (43).

La fel de vechi sunt atestările documentare privind denumirile acestui arbore, așa cum le-am găsit în actele de stabilire a hotarelor unor proprietăți funciare. Este vorba de documente de hotărnicie, în care paltinul și jugastrul apar ca „semne de hotar", câteodată marcați cu pecetea domnească „bour": „jugastru" – anul 1563 (5, III B, p. 185), „la doi paltini [...] la moviliță, la piatră și la bour" – anul 1605 (5, V A, p. 236), „și acolo s-au făcut boor într-un giugastru" – anul 1644 (20, p. 210) ș.a.m.d. Este de remarcat faptul că, deși hrisoavele respective sunt scrise în slavonă, cuvintele *paltin* și *jugastru* sunt scrise în limba română.

În secolul al XVII-lea, cuvântul *paltin* mai apare și în alt tip de texte. Printre acestea, *Biblia de la București*, tipărită în 1688 („Și luo Iacov toiag [...] de nuc și de paltin", *Facerea*, XXX, 37), și *Istorie cé veche și de multe feluri a marelui învățătoru Irodot de la cetatea Alicarnasiei*, manuscris din 1816 găsit de Nicolae Iorga la Mănăstirea Coșula. Este vorba de o copie a unei traduceri în românește, datată 1645 (de N. Iorga) sau 1668-1670 (de Liviu Onu). Autorul acestei prime versiuni românești a celebrelor *Istorii* (Eustratie Logofătul?, Nicolae Milescu?) a tradus de două ori gr. *platanistos* prin rom. *paltin*: „un paltin de aur" primit în dar de regele Darius (*Istorii*, VII, 27) și „Xerxis află un paltin frumos și, pentru frumusățile lui, îl dărui cu podoabi de aur și pusă socotitori pe un [zeu] pers dintre cei ce le zicea «fără de moarte»" (*Istorii*, VII, 31; *cf.* 6, pp. 345-356). Consemnez, deocamdată, faptul că în ambele cazuri este vorba de arbori sacri sau consacrați.

2. Paltinul cosmic

În capitolul dedicat *legendei românești a potopului* m-am ocupat deja de semnificațiile mito-simbolice și magico-rituale cu care este încărcat *primul copac* (de regulă, un paltin) din lemnul căruia Noe își meșterește toaca – un instrument magic cu ajutorul căruia reușește să dureze arca, periodic năruită de diavol. „Atunci Noe [...] a făcut o toacă de paltin [...] și a început a toca; și de ce toca, de aceea se strângeau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă" (8, p. 130). Printre altele, legenda românească a potopului are,

referitor la toacă, un caracter etiologic. Acesta apare în mod explicit atât în cea mai veche atestare documentară a legendei (1674), datorată arhiepiscopului Marcus Bandinus: „În memoria acestei bătăi de scândură a lui Noe, au luat [românii] obiceiul de a bate scândura [= toaca] înainte de tragerea clopotelor" (9, p. CLIX), cât și în credințele populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: „Toacele de pe la biserici sunt mai toate de paltin și bătrânii pretind că de la Noe a rămas zvonu ca să facă toacele de paltin" (8, p. 130).

Legendele populare referitoare la *Noe construind arca* sunt, în esență, înrudite cu cele referitoare la *Ștefan cel Mare ctitor de biserici*. În general, legendele populare care tratează acest din urmă subiect se reduc la următorul scenariu: sfătuit de un sihastru (de regulă, Daniil), Ștefan Vodă ridică o mănăstire (de regulă, Putna) pe locul unui copac (de regulă, paltin) în care i s-a înfipt săgeata, sau din care se aude „toaca din cer", sau în care se văd arzând lumini mirifice (vezi 10, pp. 469-473). Soiul copacului din lemnul și pe locul căruia urmează să se ridice lăcașul nu este întâmplător. Astfel, într-o legendă moldovenească, cel care trage cu arcul este chiar „schivnicul", care îi spune voievodului: „Acolo unde am nimerit eu să mergi mâne și să vezi că-i găsi săgeata într-un paltin și în locul acela să faci mănăstire, iar unde va fi paltinul să faci pristolul" (11, p. 711). În legendele în discuție, paltinul în care se înfige săgeata apare ca fiind „vechi", sau „sfânt", sau „mare", sau „foarte gros și înalt".

La începutul secolului, comentând legende populare cu scenarii analoage, George Coșbuc conchidea: „Aceasta e o tradiție rămasă în popor. Ori o fi încercat Ștefan lucru acesta, ori nu, mănăstirea Putna este edificată și ea, potrivit obiceiului păgâno-creștin, pe locul unui alt templu mai vechi, al unui paltin sfânt" (87, p. 207).

„Se păstrează până în zilele noastre – scrie C. Paradais în 1988 –, la Putna, un fragment din trunchiul de paltin în care, după tradiție, s-ar fi înfipt săgeata lui Ștefan cel Mare când a tras cu arcul din vârful muntelui, amănunt despre care nu se pomenește nimic în legenda lui Neculce" (130, p. 16; 131, p. 129).

Ion Neculce redă o altă legendă (pseudo)istorică, despre un alt domnitor moldovean, care ar fi ridicat și el un lăcaș de cult tot pe locul unui „paltin sfânt":

> Alecsandru-vodă Lăpușneanul, fiind domnu, au făcut mănăstirea Slatina [Moldova]. Și așé dzicu oamenii că, trăind un săhastru acolo

> și fiind un paltin, copaciu mare, unde este acum prestolul în oltariu, vidé acel săhastru spre duminici și spre alte dzile mari multe lumini întru acel paltin la vremea slujbii bisericii. Și i s-au arătat Maica Precistă în vis și i-au dzis să meargă la Alecsandru-vodă, să-i dzică să facă mănăstirea. Și mergând săhastrul la Alecsandru-vodă, s-au îndemnat Alecsandru-vodă de săhastru de au făcut mănăstirea Slatina întru acel loc, unde au fost paltinul (*O samă de cuvinte*, XV).

S-ar putea ca în aceste cazuri să nu avem de a face cu un eveniment istoric folclorizat, ci cu un motiv mitic, istoricizat. Cu alte cuvinte, substratul legendei este unul mitic, și nu istoric. Un substrat care a supraviețuit chiar și în numele pe care le poartă unele lăcașuri de cult: „Biserica de brazi" (97, pp. 31-32), „Mănăstirea-dintr-un-lemn [stejar]" (ambele din nordul Olteniei) sau „Schitul-dintr-un-brad" (Moldova). În principiu, legenda poate fi (și este) atribuită oricărui ctitor și localizată la orice ctitorie: „Tema cea mai favorită a legendelor mănăstirilor noastre – scria George Coșbuc – este copacul arătat în vis. Cu puține excepții, toate mănăstirile noastre au fost clădite pe locul unui copac bătrân pe care i l-a arătat clăditorului o viziune oarecare" (87, p. 204). Esența acestor legende este elementul arhetipal invariant: ridicarea unui lăcaș de cult pe locul (sau din lemnul) unui arbore sacru sau consacrat (*Axis et Imago Mundi*), în cazul nostru, un paltin. Nu întâmplător, tocmai acest element „păgân" a fost exclus (păstrându-se toate celelalte) dintr-o „versiune pur clericală" a legendei întemeierii Putnei, așa cum a fost consemnată în 1761 de arhimandritul Vartolomei în manuscrisul său *Istorie pentru sfânta mănăstire Putna* (10, p. 473).

Intersectăm aici arhaica funcție sacră a copacului și credința păgână, pre-creștină, privind arborele-templu. „Pădurile [= arborii] – spunea Plinius cel Bătrân – au fost templele divinităților și, conform unui străvechi obicei, chiar și acum oamenii simpli de la țară îi închină zeului cel mai frumos arbore" (*Naturalis historia*, XII, 3) (136). Într-adevăr, astfel de credințe au supraviețuit și în cultura tradițională românească, mai ales în folclorul religios cel mai conservator, și anume cel al păstorilor: „Ciobanii – consemnează Tache Papahagi – se mărturisesc la copaci […]. Fac o cruce în coaja copacului (cu toporul sau briceagul) și își mărturisesc în fața ei păcatele, în timp ce bat mătănii. […] Ciobanii noștri susțin că spovedania aceasta e mai bună decât cea făcută la preot" (137).

Spuneam mai sus că astfel de legende suportă orice ctitor și, la limită, chiar „supremul ctitor", văzut ca un „om mare" (*macrantropos*) care întemeiază Lumea (o „mănăstire mare") dintr-un „copac mare", ca într-o „poveste a lui Dumnezeu" culeasă în Bucovina (11, p. 333) sau ca într-un descântec bănățean în care *prima materia* este lemnul unui „paltin mare":

> A plecat un om mare,
> Cu o săcure mare,
> La un paltin mare,
> Să scoată o aşchie mare,
> Să facă o biserică mare,
> Cu nouă uși,
> [...] Cu nouă altare (60, p. 47).

Paralela pe care o fac cu cosmogeneza nu este gratuită. Cuplul de ctitori legendari întruchipează la scară umană cele două atribute esențiale ale cosmocratului: omniscienta (sihastrul) și omnipotența (voievodul). Ctitoria lor (biserica) este o *imago mundi* tipică, un microcosmos care trebuie durat în același mod în care a fost durat macrocosmosul.

> Orice biserică – scrie inspirat Anca Manolescu – reprezintă, în fond, varianta particulară a unui arhetip celest unic. De aceea, ea este virtual construită în clipa când, pe suportul terestru, a fost depistat punctul unde modelul se poate fixa. Din acel moment, axa care le leagă a fost actualizată și, ca atare, circulația între model și varianta concretă, particulară a sanctuarului este, de acum înainte, activă (131, pp. 128-129).

În forme relictuale, în legendele cosmogonice românești se regăsesc principalele motive ale scenariului mitic în discuție, de la motivul aruncării armei în vederea alegerii „centrului" până la motivul „copacului mare" în jurul și din materia căruia se întemeiază Lumea. Iată o astfel de legendă populară, culeasă în Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea: „Până nu a fost lumea și era numai o apă mare, s-a gândit Dumnezeu să facă lumea cât mai degrabă. [...] [Dumnezeu] și-a aruncat baltagul în apa cea mare, și ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare". Anume în acest loc se produce „scufundarea cosmogonică" în vederea aducerii din apele haotice a materiei prime care va fi organizată în jurul

copacului. Iar „din frunzele arborelului s-au făcut oamenii" (13, pp. 90-91; vezi și pp. 245-246).

În legenda românească nu se specifică soiul arborelui antropo--cosmogonic, dar, în unele variante ucrainene, Cosmosul se întemeiază la poalele unui paltin. Din vârful lui, Dumnezeu plonjează în apele primordiale pentru a aduce „nisipul" necesar creației (14 I, p. 59). Dar nu trebuie să căutăm prea departe. În forme mascate sau atrofiate, valențele cosmogonice ale paltinului se regăsesc și în textele folclorice bulgărești (69) și românești. Chiar și forma creștină (deci târzie) a unor colinde românești nu este în măsură să „dizolve" arhaica structură „păgână", cosmogonică a acestora:

Dimineața de Crăciun
Născutu-mi-a un domn tânăr,
Domn tânăr ca Dumnezeu,
Tinerel și frăgețel
Și mi-și face-un scuticel,
Scuticel de bumbăcel,
Fașe dalbă de mătase,
Legănior de păltior,
Vântul tragănă,
De mi-l leagănă...
Domnul tare să crească,
Lucru mare că-mi făcea:
Făcu ceriul și pământul,
Făcu ceriu-n două zile,
Și pământu-n nouă zile (15, p. 26).

Tema arhaică a colindei (regenerarea cosmosului uzat) și cea ulterioară, creștină (nașterea lui Isus), s-au suprapus, generând un insolit motiv hibrid: Isus (re)creează lumea. Paltinul (axa și centrul lumii, lăcaș al zeului demiurg) a devenit (pentru uzul pruncului Isus) un *leagăn agățat în paltin* și, ulterior (prin pierderea semnificației inițiale a arborelui), doar un *leagăn din lemn de paltin* (90). De altfel, motivul „leagăn de paltin" se regăsește și în alte tipuri de colinde (cu temă nupțială, de exemplu), în care apare ca unic *loc ferm* în mijlocul haosului acvatic:

Vine marea cât de mare,
Da de mare, țărmuri n-are,
Dar în undă ce ni-aduce?
Aduce pini

Și cu tulpini;
Pintră pini și pintră brazi,
Legănel
De păltinel (16, p. 179).

În leagăn „șade fiica cea frumoasă" care urmează să se mărite. Tot în colindele pentru fată sau fecior în preajma căsătoriei regăsim toposul originar-cosmogonic – un arbore uriaș, crescut în mijlocul mării (mai rar pe țărm) –, o imagine arhaică a cărei origine/evoluție a intuit-o corect Octavian Buhociu: „Tabloul mitic din aceste texte, al mării cu insula-arbore [...] aparține mitului creării lumii din apă, mit adaptat aici colindatului de naștere a anului, prin întemeierea unei noi familii" (17, p. 91). Arborele cosmic, crescut din mijlocul apelor primordiale – așa cum apare în unele legende cosmogonice –, a devenit, în colinde, arborele crescut pe o insulă din mijlocul mării și, ulterior, arborele de pe țărmul („prundul", „schela") mării. Imaginea mitică inițială și-a pierdut din consistență și semnificație în favoarea unei imagini mai realiste.

De regulă, speciile de arbori cosmici care apar în textele folclorice sunt tipice: bradul sau mărul. Foarte adesea însă apare un soi de copac insolit, numit *arvun* (18, p. 94) sau *iarvant* (18, p. 95), *avron* (18, p. 59), *avrun*, *arhim* (35, pp. 24, 35), *arvânt* (19, pp. 31, 35), *arvant*, *arvon* (20, p. 448), *arpun*, *arpus* (22, p. 437), *alvron*, *afrun* (109, pp. 7-9) etc. Iată cum debutează o colindă culeasă în 1877:

'n schela mării,
'n vadul sării,
Născut-a,
Crescut-a
D-un verde d-arvun,
Verde și frumos:
Sus frunza-i măruntă
Jos umbra-i rotundă (18, p. 94).

Că este vorba de un copac cu atribute cosmice nu încape îndoială. Vezi și în basme: „Deteră de un arvune mare, al căruia vârf se părea că ajunge la cer". De acolo începe o altă împărăție (20, p. 448). Mai puțin sigur este soiul de copac pe care îl desemnează. În *Dicționarul limbii române* se spune: „*Arvune* – rar, învechit, îl

întâlnim numai în povești și colinde, însemnând o specie de arbori care nu se poate preciza cu siguranță [...]. Etimologie necunoscută" (21, p. 280). Trecând peste unele ipoteze etimologice considerate ulterior ca improbabile (laur, arbuz, alun), consemnez soluția dată de G. Dem. Teodorescu la sfârșitul secolului al XIX-lea (18, p. 59). Folcloristul muntean susținea că este vorba de o varietate de arțar (stufos), „zis bulgărește" (și în alte limbi slave) *iavor* (= arțar) (110). În 1921, fără să cunoască (sau, cel puțin, fără să citeze) soluția etimologică dată de folclorist, filologul Vasile Bogrea a ajuns la aceeași concluzie (*arvun* = paltin), considerând că forma românească s-a născut prin metateză (*iavor* → *iavro* → *iarvo*), coroborată cu un fenomen de etimologie populară (prin contaminare cu *arvună*) (22, pp. 436-438).

Câteva noi argumente confirmă ipoteza susținută de folcloristul muntean și de filologul clujean: multitudinea formelor corupte pe care le cunoaște termenul (indiciu că este vorba de preluarea unui cuvânt străin); zonele sudice, de regulă dunărene (Ialomița, Dâmbovița, Ilfov, Teleorman, Dobrogea), unde sunt atestate colindele și basmul în discuție; alte „bulgărisme" existente în aceste colinde („în *schela* mării"); și, mai ales, faptul că, în unele colinde identice sau similare, copacul cosmic este un arțar de câmp (*jugastru*): „Din prundul Mării-și Negre,/ Paște [= crește] un galben *jugastru*" (89, p. 53). Sau chiar „trei păltiori" (104):

> D-în prundurile mării,
> La marginile țării,
> Născători, crescători,
> Sunt *trei păltiori*
> 'nalți și gălbiori (18, p. 58; 17, p. 96; 16, p. 275).

3. Paltinul consacrat

În tipul de colinde „de tânăr", „de fecior", „de cocon", importantă nu este doar prima imagine – de „început de lume" –, ci și cele care îi urmează. La poalele copacului cosmic (jugastru, arvun, paltin), crescut în mijlocul mării, se află *două-trei oști* (număr care a contaminat probabil și unicitatea arborelui, devenit *doi-trei păltiori*). Oștile, „moldovenești și craiovenești, multe-s muntenești" (sau

numai una dintre ele), nu au conducător („domn"). Oștenii pleacă să-și aleagă unul, „din vad în vad și din sat în sat și din casă-n casă". Ajunși la „casa cea aleasă" (unde se colindă), care „Are d-un cocon/ Bun d-a-l pune domn", oștenii îl cer părinților, dar mama se opune: „Noi nicicum l-om da,/ Că e mititel,/ Că e tinerel/ Și cam prosticel". Oștenii promit însă că „cei bătrâni" îl vor inița:

Dă-ni-l, taică, dă-ni-l,
Dă-ni-l, maică, dă-ni-l,
Că în oastea noastră
Sunt ostași bătrâni;
Pe el l-o-nvăța
Cal de-a-ncălica,
Cizme d-a-ncălța,
Săbioar-a-ncinge,
Cel în frâu d-a strânge,
Grele oști d-a-nfrânge.

Până la urmă, părinții se lasă înduplecați. Oștenii îl învestesc pe noul domnitor, croindu-i un veșmânt cu însemne de consacrare, „ca și cum i-ar fi fost tatuate" (17, p. 98).

Și toți îi croiau
D-un vestmânt prelung
Lung până-n pământ;
Iar în pieptul lui
Scris îmi este scris,
Soarele și luna...
În ambii umerei
doi luceferei;
Jur-prejur pe poale
Cerul plin de stele,
Toate văzdurele.
Și el că-mi trecea
Tot cu oștile
Tânăr făt-frumos,
Fie-mi sănătos (18, pp. 58-59).

Nu întâmplător oștenii care-și caută „domn" sunt plasați, la începutul textului ceremonial, „sub umbrița" celor „trei păltiori/

'nalți și gălbiori" sau la umbra altor copaci înrudiți (arvun, jugastru). Se pune întrebarea dacă paltinul (în general, *arborele sacru* sau *consacrat*) a jucat aievea rolul de copac la rădăcina căruia avea loc ceremonia de inițiere feciorească și cea de învestire a unui conducător. Sursele istorice și etnologice ne oferă unele informații în privința unor atribute similare acordate monumentelor dendromorfe: arbori sau stâlpi „de judecată" (divină, obștească sau profesională), „de sacrificii", „suplicatorii", „de legare sau dezlegare a frățiilor" (de cruce, de sânge), „de spovedanie" etc. (3, pp. 67, 112; 7, pp. 486-487; 91, pp. 192-196; 94, pp. 184-185). „La hotarele moșiei sătești – scrie Romulus Vulcănescu –, sub un pom considerat «sfânt» (brad, stejar, fag, plop), conform tradiției, periodic sau ocazional, se adună roată bătrânii satului, în ziua sorocită judecății" (91, p. 192). Dar anume în privința paltinului și anume în privința rolurilor pe care bănuim că le juca în vechime („de inițiere", „de învestire") trebuie făcut din nou apel la textele folclorice.

Într-un vechi cântec bătrânesc (*Trei crai*) – cu șase variante cunoscute, culese în jurul anului 1900 din Banat, Oltenia și Muntenia (36, pp. 125-165) – este descris un adevărat „turnir cavaleresc". Este o confruntare în probe voinicești între mai mulți pretendenți la rangul de „domn". Confruntarea protagoniștilor și învestirea noului domn are loc și aici la umbra unui „paltin sfânt". Dar acesta nu mai este arborele primordial, de „început de lume", ci un substitut al acestuia, un *arbore consacrat*, căutat îndelung, cu o grijă rituală parcă:

El a pribegit
Și el scobora
Pe munte de criș
De Criș, de Măcriș,
Prin verde brădiș,
Mărunt aluniș
Și ei poposea
La paltin galben,
La fântână lină,
Mulți voinici s-adună (34, p. 426).

Arhaicul obicei de a face „dreaptă judecată" la poalele unui arbore sacru este atestat de documente istorice, etnografice

sau folclorice atât în spațiul românesc (3, pp. 67 și 112; 91, pp. 192-196), cât și aiurea (119). În balada comentată, se pare că rolul de „arbore de judecată" îl joacă paltinul. Caracterul justițiar atribuit acestuia a fost intuit deja de Simeon Florea Marian: „Paltinul [...], fiind un arbore binecuvântat de Dumnezeu, un arbore sfânt, nu suferă nicicând o nelegiuire în fața și sub umbra sa" (4). Ca argument pentru afirmația sa, Marian consemnează o doină bănățeană în care paltinul nu permite producerea unei nelegiuiri (erotice) la umbra sa. Iar dacă aceasta totuși s-ar produce, paltinul s-ar usca.

De fapt, din chiar textul baladei *Trei crai* se vede că alegerea acestui copac drept loc de judecată și de alegere (învestire) a unui nou domn nu este întâmplătoare. Versul „la paltin galben" nu este cerut de nici o rimă. Dimpotrivă, este chiar disonant în context și ar fi putut să dispară dacă menținerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze. Pe de altă parte, eroii traversează zone de „brădiș" și de „aluniș". Se știe valoarea mito-simbolică a acestor copaci în cadrul dendromitologiei populare românești. Și totuși, copacul ales este un paltin. De altfel, imagini similare se regăsesc și în alte variante ale cântecului eroic în discuție:

> Este-un *palten galben*,
> Galben dărâmat,
> De coajă curățat,
> Sus mi-este c[u]-o cracă,
> Jos masă de piatră
> În pământ vindecată,
> Cu argint săpată,
> Cu aur suflată.
> La masă că-mi șade:
> Trei domni ungurești,
> Trei moldovenești... (35, p. 115; 99, p. 298).

Imaginea „locului" este de această dată mai realistă. Pare a fi vorba fie de un monument dendromorf, de un „stâlp de judecată", fie de un copac „însemnat", poate trăsnit (este dărâmat = de-rămat = „fără ramuri", descojit, cu o singură creangă). Anume arborii trăsniți (*arbor fulgurita*) erau considerați sacri, pentru că aceștia au fost „aleși" de însuși (Dumne)zeu, care i-a indicat (și purificat) înfigându-și „săgeata" în ei (98). Tot la „paltin trăsnit"

este locul de adunare (și, probabil, de inițiere a nou-veniților, de înfrățire, de jurământ, de judecată, de pedeapsă, de învestire a conducătorului) a haiducilor:

> Apoi, măre, să te duci,
> Drumu-n codri să apuci
> Pân' la *paltinii trăsniți*
> Unde-s frații poposiți...
> [La] frățior de vitejie,
> Tovarăș de haiducie... (18, p. 638).

Să nu uităm că haiducia este o confrerie de arme arhaică pe teritoriul românesc, cu un cod etic și comportamental bine stabilit.

În cântecul eroic în discuție (tip *Trei crai*), principala probă pe care trebuie să o depășească protagoniștii este să aducă la „locul de judecată" „o mână de frânc,/ Un cap de haiduc/ Și sânge de paș,/ Cap de arambaș"; sau „o mână de frânc/ Ș-o cealmea [= turban/cap] de turc" (35, p. 115). Este un posibil indiciu al arhaicității baladei, amintind de perioada când astfel de (cefalo) trofee dădeau măsura vitejiei unui luptător (112). Dintre pretendenții la titlu, doar unul reușește să treacă probele de voinicie, iar acesta este răsplătit cum se cuvine:

> Domnia să-i dau,
> Sila [= puterea] și măria
> Și dalba domnia (34);

sau

> Pe el că-l dăruia,
> Cu târgul Iașului,
> Cu al Moldovei
> Și cu al Craiovei,
> Cu grija domnească,
> Boier să se pomenească (35, p. 117).

În varianta publicată de Gr.G. Tocilescu, cel care organizează „turnirul" și care decide învingătorul este „Sila de Mihai, cinstitul de crai". El este domnitorul „de drept", cel care urmărește întrecerea marțială de la poalele paltinului. Uneori, suveranul este

însoțit de „a lui crăiasă/ D-albă împărătească" (35, p. 115). Făcând o analiză minuțioasă a tuturor aluziilor istorice din cele șase variante cunoscute ale textului, Al.I. Amzulescu a ajuns la concluzia că este vorba de o creație folclorică românească din a doua jumătate a secolului al XV-lea (36, p. 162). Cu numai un secol mai târziu, un călător francez în Moldova l-a văzut pe principele Petru Șchiopul așezat sub un arbore și înconjurat de ofițerii săi, judecându-și supușii (91, p. 196). La rândul său, Ludovic al IX-lea (1226-1270) este descris de un cronicar contemporan judecându-și supușii la poalele unui stejar (vezi 119).

Dar varianta cântecului eroic în discuție are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele materiale ale reușitei sale, Sila de Mihai „încremenește" de supărare. El îl încoronează totuși pe noul domn, anunță oștenii că i-a sosit ceasul morții, își leapădă armele (semn de renunțare la prerogative, dar și că nu va opune rezistență) și se lasă omorât de voinici, la poalele aceluiași „paltin galben":

El că-ncremenea
Și rău îi părea
Și el se scula,
Nici mult nu trecea
Și-l încorona,
Crai că mi-l făcea
Mozica punea
Și el că grăia:
– Voi, voinicilor,
Voi, livinților [= vitejilor], [...]
Să mă pomeniți
Că eu nu am mult
Și-acum să vedeți
Că intru-n pământ! [...]
Și el că-mi vedea
O puțină oaste,
Da' el ce făcea?
Arme lepăda,
Nainte le ieșea
Și mi-i saluta.
Craii ce făcea?
Binișor că mi-l prindea,
Îndărăt că mi-l întorcea,

La masă ședea,
Bea și-mi ospăta,
De nimeni nu gândea.
La paltin galben,
Acolo-l belea [= jupuia] (34, pp. 426-427).

Motivele scenariului epic sunt limpezi: la poalele unui arbore consacrat, în urma unor probe de vitejie, este ales și învestit noul „domn", simultan cu uciderea rituală a celui precedent. Nu am găsit date istorice și paleoetnologice care să confirme dacă acest scenariu literar are la bază vreun scenariu arhaic de regicid și succesiune. Se pare că lipsesc astfel de informații la români, dar se știe că ritualuri identice au fost practicate, din vechime, de alte populații europene și de aiurea. Vezi acest subiect tratat pe larg de James George Frazer în celebra sa carte *Creanga de aur*.

Dacă în această privință lipsesc informațiile istorice în spațiul carpato-dunărean, în schimb, cele folclorice au supraviețuit. Într-un basm bucovinean, un meșter „sărac lipit pământului" vrea să taie „un paltin frumos, înalt și drept ca lumina", dar copacul (*daimon*-ul care-l locuia) îi cere să-l cruțe. Meșterul nu-l taie și, datorită paltinului, e ales pe rând jude, judecător, sfetnic al împăratului și împărat (67, II, p. 159). Într-o altă variantă, copacul face ca eroul să fie ales vornic, apoi judecător și apoi împărat (67, I, p. 8). Din aceste texte transpar unele sugestii privind un probabil rol arhaic al copacului (paltinului) în cadrul ceremoniilor de învestire.

*

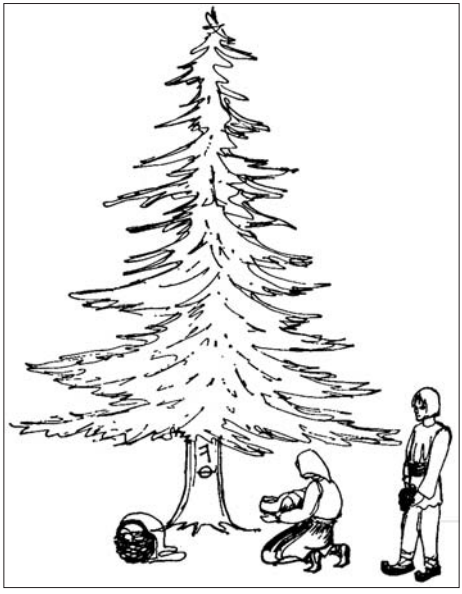
În basmele la care mă refer mai sus transpare și un alt topos: paltinul este lăcașul unui *dendro-daimon*. Nu cred că este cazul să glosez aici pe marginea originii, evoluției și semnificațiilor acestui topos mito-religios. Ceea ce mă interesează sunt formele în care a supraviețuit el în unele texte folclorice românești. Ca arbore sacru, paltinul este – așa cum am văzut deja – reședința zeului, fie a Demiurgului, fie a pruncului Isus și a Sfintei Maria. În colinde, Maica Domnului (sau „jupâneasa") cu prunc în brațe stă la umbra a „doi paltini galbeni". Un șoim îi fură „Fașa fiului,/ Brâul Domnului" și-și face cuibul în paltini. Șoimul e blestemat sau este omorât, cuibul e stricat, paltinii sunt tăiați (72, p. 249;

16, pp. 260-262; pentru paltin cu vultur în vârf ca prototip al „copacului lumii", vezi 126, pp. 31, 40). În colinde „vânătorești", leul (100) sau cerbul dorm sau își au sălașul „Sub un paltin nalt,/ Nalt și minunat" (18, p. 76). În balade, șarpele fugărit de Iorgovan se acunde „Sub un paltin mare,/ La cap de cărare" (19, p. 52). Într-o altă variantă, anume „la trei păltinei" se ascunde „fata sălbatică" (18, p. 487; 105, p. 310). Într-un basm bucovinean (cules prin 1855), puterea și inima zmeului „s-află într-un paltin mare și înalt", crescut pe un ostrov, și numai „șoimii Gerului" le pot aduce eroului (38, p. 64).

*

Vechi semnificații simbolice acordate copacului consacrat rezultă și din unele texte de pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Le semnalez aici, chiar dacă nu este vorba anume de paltin, ci de alte soiuri de copaci (castan, păr). Și chiar dacă textele respective nu fac parte propriu-zis din literatura folclorică, ci din cea cultă. Este vorba de texte semnate de Alecu Russo și Vasile Alecsandri, ambii foarte buni cunoscători ai folclorului românesc. În amintirile sale din anii copilăriei (*Amintiri*, 1855), deci dintr-o epocă anterioară plecării lui în Elveția (1829), Alecu Russo ne dă următoarele informații prețioase de dendromitologie populară: „Părul din mijlocul satului era odinioară: când divanul unde [se] sfătuia satul, când locul unde poposea voinicelul străin până a nu-și găsi gazdă, când locul giocurilor ale băieților, când spitalul unde zăcea[u] bolnavii nevindecați" (132).

Deci spațiului circular de la poalele copacului consacrat din vatra satului i se atribuiau mai multe roluri esențiale: divan de judecată pentru bătrânii comunității, loc de horă pentru tinerii comunității, loc de adăpost pentru călătorii străini (*xenodochiu*, în tradiția bizantină) și *bolniță* unde erau expuși bolnavii incurabili. Când ierburile de leac și descântecele doftoroaielor nu mai aveau efect, bolnavul fără speranță era expus la poalele copacului consacrat, fiind dat în grija zeului (sau a daimonului) care se credea că sălășluiește în copac. Sau zeului care se credea că folosește copacul drept „canal de comunicare" cu lumea profană. Altfel spus, muribundul este dat „în plata/grija Domnului". Un astfel de bolnav expus la poalele copacului consacrat este Doncilă, dintr-o baladă culeasă de Vasile Alecsandri:



14. Arbori consacrați la români (*apud* Romulus Vulcănescu)

Sub cel păr mare din sat
Zace Donciul pe un pat;
Nouă ani și giumătate
De când zace el pe spate! [...]
Pe de-o parte carnea-i cade,
Pe de alta v[i]ermii-l roade
El se roagă tot mereu
Să-l sloboază Dumnezeu (133).

Când bolnavul moare la poalele copacului consacrat, sufletul lui găsește cu ușurință „scara-copac" pe care se urcă la cer (vezi *infra*, subcapitolul „Paltinul funerar"). Uneori, el este chiar îngropat la rădăcina unui „păr mare rotat", precum haiducul Stoian, într-un vechi cântec bătrânesc:

Iote pe Stoian că-l lua,
Mi-l ducea de-l îngropa
La un păr mare rotat,
Acolo-i locu' crăpat (60, p. 234).

La 25 mai 1856, Vasile Alecsandri și câțiva prieteni (Costache Negri, Mihail Kogălniceanu, Costache Hurmuzachi ș.a.) au întemeiat *Asociația de Luptă pentru Unire*. Ei s-au jurat că vor lupta fără preget pentru unirea Principatelor. Pentru ca jurământul să fie solemn și nimeni să nu-l încalce, ei au îndeplinit acest ritual colectiv la o masă de piatră de la poalele unui copac consacrat, un „măreț castan" din podgoria de lângă Iași a „fratelui" Petrache Mavrocordat. Cu acest prilej, folosind cunoscuta retorică unionistă, Alecsandri a compus un poem, intitulat chiar *25 mai 1856*:

Sub acest măreț castan
Noi jurăm toți în frăție
Ca de azi să nu mai fie
Nici valah, nici moldovan;
Ci să fim numai români
Într-un gând, într-o unire
Să ne dăm mâni cu mâni
Pentru a țărei fericire (134).

4. Paltinul magico-apotropaic

Am văzut deja câteva dintre atributele simbolice acordate paltinului: arbore sacru, lăcaș al zeului/daimonului, arbore cosmic (*Axis et Imago Mundi*), arbore consacrat, arbore de judecată, de jurământ și de învestire etc. Este în logica mentalității tradiționale ca un copac cu astfel de valențe să fie încărcat și cu atribute magico-apotropaice. Într-adevăr, așa cum se va vedea, simpla prezență a paltinului sau a unor componente ale acestuia (lemn, crengi, flori, frunze) este în măsură să alunge duhurile rele. Am făcut deja unele referiri la funcția magico-apotropaică a paltinului, așa cum apare aceasta în legendele românești ale potopului. Bătând în toaca de paltin, „românul" Noe alungă diavolul care-i năruia arca. „De atunci e toaca pe fața pământului – susțin credințele populare – și dracul fuge de ea, că n-are putere; de aceea îl mai numesc pe diavol *Ucigă-l toaca*" (8, p. 130). În alte legende românești, paltinul este blagoslovit de Sf. Sisoe să stea „înaintea bisericii" și, prin sunetul toacei făcute din lemnul său, să adune „norodul la biserică" (mss. BAR nr. 473, din 1766). De atunci – spune o legendă populară –, „paltinul este un copac binecuvântat, sfânt și cinstit", fără de care „nu se poate face în biserică nici o liturghie" (4).

15. Toacă de paltin fixă (Mănăstirea Horezu, 1990)
(foto Gabriel Căciulă)

Dar nu numai toaca de paltin are această dublă calitate magică (de a aduna oamenii și de a alunga duhurile rele), ci orice instrument făcut din lemn de paltin (69). Într-o doină bihoreană, cu un fluier de paltin este adunată „toată lumea" (*Șezătoarea*, VII, p. 163). Într-un basm bucovinean (două variante, culese prin 1855), cele „trei zâne rele" sunt vrăjite de erou. Ele devin neputincioase la auzul fluierului făcut din „inima celui mai mare și mai gros jugastru" (38, pp. 36-39). În unele părți din Oltenia este atestată o credință și o practică rituală simetrică: „Miercuri seara și joi dimineața din săptămâna patimilor se fac focuri prin curți cu lemne de jugastru" ca să vină „cele trei fecioare sfinte" să se încălzească. Se crede că prezența lor este benefică (113, p. 80). Așadar lemnul de jugastru alungă zânele rele și le convoacă pe cele bune.

În ajun de Sf. Gheorghe – zi „în care se fac toate vrăjile" – țăranii din unele zone ale țării culeg ramuri de jugastru și le pun „la casă", „la streșini", „în bătătură", „la oboarele vitelor", „la pătule și coșare", pentru „a nu lua alții sporul vitelor", „ca să înlăture orice farmece" (85, pp. 360-361), pentru ca „să aibă vitele lapte", ca „să se prindă bucatele" (92, pp. 286-287), „ca să le ia alții sporul" (32, p. 249), să nu strice strigoii vacile (62, p. 30).

De asemenea, se crede că *nuiaua de arțar* are putere asupra demonilor. Iată un fragment de „descântec de judecată", cules de la „o vrăjitoare":

> Eu îl bat parul în lac,
> Ca să-mi scoată pe drac,
> Îl bat cu nuiele de alun
> Să se ducă ca un nebun...
> Îl bat cu *nuia de arțar*,
> Să fugă ca un armăsar (24, p. 348).

Numirea nuielei de arțar alături de nuiaua de alun este elocventă, cunoscându-se valențele magico-apotropaice de excepție acordate acesteia din urmă. Dar nuiaua de arțar nu este doar amintită în descântece în vederea alungării/chemării duhurilor, ci chiar folosită ca atare de către descântătoare, ca agent material operant. În lungul inventar întocmit de Artur Gorovei, cuprinzând „diferite lucruri și obiecte uzuale [la descântece]", alături de „nuiaua de alun" figurează și „nuiaua de arțar, tăiată joi dimineață în revărsatul zorilor" (26, p. 83). Într-adevăr, „bât[a] de arțar" și „bât[a] de alun"

sunt efectiv folosite și sunt invocate în vrăjile „de dragoste", de chemare a „celui scris [ursit]":

> Tu bât de-alun,
> Să vină ca om bun!
> Tu bât de arțar,
> Să vină ca un armăsar!
> (descântec din Oltenia, *cf.* 86, p. 330; din Vâlcea, *cf.* 20, p. 428; din Moldova, *cf.* 26, p. 229)

Și tot arțarul este cel care oferă remedii magico-medicale în cazul în care ursitul/ursita întârzie să vină, și fata/băiatul se îmbolnăvește de „dor la inimă". Sau „când le mănâncă *Striga* inima" (4), ca în această recomandare, scrisă în 1788, într-o *Carte de doftorii*: „Pentru dor de inimă, flori de arțar să fiarbă cu apă ne-ncepută și să-l dea să bea seara și dimineața" (20, p. 428). De asemenea, cu decoct de scoarță de „giugastru" „se scaldă copiii, ori de ce ar fi bolnavi" (114). În secolul I e.n., Plinius vorbea de virtuțile terapeutice ale lemnului de arțar „strivit în vin" (*Naturalis historia*, XXIV, 31).

Iată și alte obiceiuri și credințe populare care ne interesează în mod special. „În dziua de Ispas, românii din Transilvania, cât și cei din Banat [și din Moldova; *cf.* 102] îndătinează de a împăna și a înfrumuseța mormintele, bisericile și casele cu diferite verdețuri și flori, cu deosebire însă a pune prin case crăngi și frunze de paltin" (27, p. 336) care, „dacă se păstrează peste an", se folosesc „în contra trăsnetului". „Când e vreme grea, fă-ți în casă fum din frunză de paltin, adus în ziua de Ispas, pentru ca să fii ferit de trăsnet" (28; 23).

Comentând astfel de eresuri, I.-A. Candrea își închipuia că ar fi vorba de punerea în practică a unor cunoștințe empirice valabile. „Știința recunoaște astăzi – scria Candrea – că fumul și gazele de combustiune măresc conductibilitatea aerului. Când se aprinde un foc, fumul care trece prin coș contribuie la descărcarea tensiunii electrice și constituie un fel de paratrăsnet. [...] Poporul, fără a-și da seama de cauza reală a acestui fenomen, atribuie [...] lemnului de paltin puterea de a îndepărta trăsnetul, dar constatarea sa rămâne în picioare" (29, p. 96). (O eroare similară a făcut G. Dem. Teodorescu, considerând că practicile magico-rituale de înfigere în pământ a uneltelor tranșante pe timp de furtună sunt „rudimentara

origine a paratrăsnetului"; *cf.* 77, p. 85.) Atestate și în alte zone ale Europei (111, pp. 215-216), astfel de gesturi au un caracter exclusiv magico-apotropaic. Când tună și fulgeră, poporul crede că Sf. Ilie îi trăsnește pe draci, oriunde s-ar afla ei ascunși. Deținerea sau arderea crengilor și frunzelor de paltin are menirea de a alunga diavolul din casă și, implicit, de a o apăra de fulgerele mânuite de Sf. Ilie.

Un al doilea aspect al acestui obicei merită să fie prezentat. În „ziua de Ispas", la patruzeci de zile după Înviere, se celebrează Înălțarea Domnului. Nu întâmplător, tot în această zi (sau în ajunul ei), în mai toate regiunile țării se țin *Moșii de Ispas*, când femeile împart pomeni pentru sufletele morților (103). Se crede că „în această zi sufletele morților se înalță la cer și ceea ce dăruiesc ele [femeile] le va servi ca merinde pe drum" (27, p. 334). Faptul că frunzele și crengile de paltin se consideră a fi încărcate de valențe magice dacă sunt culese anume în această zi nu pare a fi nici el întâmplător. Această credință este probabil legată de *ipostaza funerară a paltinului*, de menirea sa de a fi „scară" pentru sufletele care se înalță la cer. Prin însuși „statutul" său („legiferat" de legenda potopului și de legenda Sf. Sisinie), paltinul are valențe apotropaice. Se crede că aceste valențe cresc dacă ramura de paltin a fost culeasă în ziua în care copacul a servit drept „scară" spre cer sufletelor morților.

5. Paltinul funerar

Arborele cosmic, ale cărui rădăcini, tulpină și coroană susțin (despart, dar și unesc) cele trei paliere cosmice, se identifică în bună măsură cu *arborele funerar*. Pentru mentalitatea populară, *arborele cosmic* este singura „cale de trecere" în „lumea de dincolo" a sufletului defunctului. Cunoaștem ipostazele funerare ale arborilor cosmici „tipici" la români: bradul și mărul. Dar în cazul paltinului? Face el excepție de la această „noimă" a mentalității mitice? Se pare că nu. Cu viguroase caractere cosmice, regăsim paltinul și în ipostaza de *arbore funerar*, bine reprezentat în folclorul mitic românesc. Cea mai spectaculoasă imagine a *paltinului funerar* o conțin cântecele rituale de „petrecere a mortului", și anume acelea atestate mai ales în zona Banatului. Iată, redate în paralel,

episoadele finale din două astfel de cântece, culese la aproape un secol distanță din același loc, județul Caraș-Severin:

Pas [Ioane], pas,
Pe mâna dreaptă
Să nu dai pre-a stângă
Unde jocul joacă
Și alăutițe zic, [...]
Că-s negri tălhari
Și te-or jă[f]ui,
Ci deloc să pleci
Și sama să iai:
La mijloc de cale
Este-un paltin mare
Cu frunza măruntă,
Cu umbra rotundă,
Că-i lină fontână,
Scăunicel d-odihnă
Și pat încheiat
Cu scânduri de brad
Cu stulpezi de fag.
Iar Sânta-Mărie
Șede-n pat și scrie
Cu condei în mână...
Scriam-o scriea
Zluzi de foc pocnia
Îngeru zăletia
Scări îmi coboria.
Pe [Ion] îl suia
Sus la Cristos,
La cel Domn frumos
După ce-l suia
Scaun îi da
De s-odihnia,
Pân' vin i-o sosia,
Cu vin îl uda,
Lumea alb' uita (30).

Paș [Ioane], paș,
Când mi-o d-ajungea
La mijloc de cale
La un paltin mare
Cu vârfuri pe ceri
Cu poale pre mări
Cu umbra-i rotundă
Cu frunza-i măruntă,
Sub iel îmi era
Un pat încheiat
Cu scânduri de brad.
În pat îmi ședea
Tot Maica Marie;
Scria pe hârtie;
Carte îmi făcea
La [Ion] îmi da
Și mi-l trimitea
Sus la Cristos,
La Domnul Cristos.
[Ion] se ruga
Cristos se-ndura
Scară slobozea
Scară de argint
Pân' jos la pământ
[Ion] se urca
La Cristos carte-i da
Cristos o loșea
Și cartea-i citea
Și pe scămnel îl punea
La lină fântână,
La-al scămnel de-odihnă.
Vreme ți-o venit,
A de despărțit
De-ai tăi pruncișori (31).

B.P. Hasdeu a înregistrat și o altă variantă de cântec funerar „de petrecut", din același județ Caraș-Severin și cuprinzând aceleași motive bine cunoscute: „mortul să nu ia *calea stângă* unde joacă tâlhari, ci *dreapta*, să poposească la *fântâna de sub paltin*, unde

Sf. Maria [în pat sau la o masă de piatră] scrie morții. Doi îngeri scoboară *scara*, și mortul e suit la Cristos, unde *e udat cu vin alb* și uită lumea albă" (32, p. 520).

Evident, în cântecele funerare supuse atenției, centrul de greutate al imaginii este acel „paltin mare/ Cu vârfuri pe ceri/ Cu poale pre mări/ Cu umbra-i rotundă/ Cu frunza-i măruntă". În jurul lui, atât pe orizontală, cât și pe verticală, se organizează întreaga lume. Aici se încheie statutul de „pribeag" al călătorului, de fapt lipsa lui de statut (nici viu, nici mort), într-un „ținut al nimănui" (nici în „lumea albă", nici în „lumea neagră") în care, ca într-un labirint, trebuie să găsească (și să merite) singurul drum corect care duce dintr-o lume într-alta. Aici, la poalele paltinului cu coroana în cer, Sf. Maria (106) îndeplinește ultimele „formalități birocratice". „Pribeagul" este radiat din catastiful celor vii și înscris în catastiful „celor duși". Într-una din variante, Sf. Maria îi întocmește chiar o „carte", un *laissez-passer* pentru Rai. Tot aici, la paltin, îngerii sau Cristos coboară scara pe care sufletul urcă la cer. În unele variante, elementele sunt inversate. Copacul este în prelungirea „scării de ceară", și nu invers (7, p. 574).

Este inutil să detaliez aici valorile simbolice universale ale scării, prin excelență ascensionale. Dar trebuie să menționez faptul că motivul „scară către zei" (*Scala Dei*) nu este neapărat de proveniență creștină. În spațiul tracic, motivul este atestat din perioada precreștină. Polyaenus (secolul al II-lea e.n.) consemnează o informație privitoare la un preot și rege trac (Kosingas) care își amenință supușii că se va plânge zeiței Hera, al cărei mare preot era, urcându-se la ea în cer, „pe o mulțime de scări mari de lemn [...] puse cap la cap" (*Stratagemata*, VII, 22).

Revenind la episodul din cântecul funerar în discuție, remarc faptul că *scara cerească* joacă același rol cu *arborele ceresc*, fiind două motive mito-simbolice omoloage și interșanjabile. Ca atare, prezența scării în preajma unui „paltin mare cu vârfuri pe cer" este superfluă în bună măsură. Dar astfel de tautologii sunt frecvente în textele folclorice. În basmele și legendele lumii, eroul ajunge în cer (în paradis etc.) urcându-se pe un copac miraculos (sau plantă) care crește până la „toartele cerului". Foarte răspândit în Europa (37, p. 302), acest tip de basm este bine reprezentat în România prin povești ca *Piciul ciobănașul și pomul cel fără căpătâi* (P. Ispirescu), în care eroul, în vederea ascensiunii, cere să i se dea „nouă colțuri de prescură, nouă pahare de vin și nouă barde" – tipică dotare pentru o călătorie în „lumea de dincolo".

Pe măsură ce urcă pe trunchiul copacului, eroul înfige cele nouă barde, realizând astfel un fel de scară cu nouă trepte (niveluri). Vezi *arborele cosmic* care susține cu crengile sale cele șapte sau nouă ceruri. În alte variante, arborele (planta) crește la cer „ca o scară". Vezi celebrul basm popular englez *Jack și vrejul de fasole*: „Erau atât de dese și de încolăcite, încât vrejurile formau o înlănțuire care, la prima vedere, semăna cu o scară. Uitându-se în sus, Jack nu putu zări capătul vrejului, care pierea pierdut în nori. Încercă scara; descoperi că era solidă și numai bună de urcat".

De ce a apărut și a supraviețuit în textele românești motivul scării alături de cel al paltinului cosmico-funerar? Un prim răspuns, cel mai la îndemână, pare a fi următorul: *paltinul ca o scară* a devenit *paltinul cu o scară*. Un al doilea răspuns este sugerat de riturile funerare practicate de români și, mai ales, de simbolistica atribuită *pomului funerar* și *de pomană*. Iată câteva practici și credințe culese de Simeon Florea Marian care mă scutesc de prea multe comentarii.

> Pomul, care se pune la mort, servește sufletului *ca o scară* pe care se suie de pe pământ până la Dumnezeu în cer (39, p. 173).
> În unele locuri în Transilvania, pomenele [care se pun în *pomul de pomană*] se mai fac în formă de scară și înseamnă că pe acea scară are să se urce mortul în cer (39, p. 170).
> În unele sate din Moldova... pomul se așază într-o cofă sau oală, care e totdeauna plină cu apă curată... De pom [...] se razimă totdeauna o scară făcută de [= coaptă din] făină de grâu, și într-unul din rămurele se anină și o sticlă de băut apă. Scara însemnează ca să aibă sufletul pe ce se sui, dacă va avea parte, în pomii raiului, apa ca să aibă pe ceealaltă lume ce bea (39, pp. 168-169).

Se regăsesc în acest din urmă asamblaj de obiecte rituale de simbolistică funerară aproape toate motivele epice conținute în cântecele funerare „de petrecere a mortului": copacul cosmic din mijlocul apelor, scara, fântâna cu apă lină. Evident, substitutele dendromorfe funerare ale *arborelui cosmic* nu numai că nu sunt „cu vârful în cer", dar sunt chiar miniaturale. Mai ales *arborele de pomană*, de regulă o creangă desfrunzită. Pentru a simboliza totuși ascensiunea infinită, *pomii funerari* erau însoțiți de simboluri ascensionale: *scara* sau *pasărea-suflet* (și ea frecvent reprezentată pe *pomul de pomană* sau pe *stâlpul funerar*).

Dacă am întâlnit motivul *paltin cosmic* + *scară către cer* în cântecele funerare ale bănățenilor, în schimb, în diagonala spațiului

carpatic, la huțuli („vecinii carpatini imediați ai românilor"; *cf.* 40, p. 512), în „colindele pentru morți" ale acestora, întâlnim motivul *paltin cosmic + pasărea-suflet*. Într-un *colind de flăcău mort*, de exemplu, șoimul-suflet, în peregrinarea-i postumă, se așază pe un arțar:

> Dar acestui arțar nu-i este drag [șoimul-suflet],
> Nu-i este drag și el nu crește [...];
> Bisericuța l-a îndrăgit,
> Cum l-a îndrăgit s-a și deschis
>
> (41, p. 140; relația *flăcău mort – șoim – arțar* pare să fi supraviețuit și în unele colinde românești cu accente funerare; *cf.* 12, p. 533; vezi și 109, pp. 7-10, 293-296).

În cazul colindei huțule este posibil să fie vorba de o alterare de natură creștină a motivului epico-mitic. Probabil că, în forma inițială, pasărea-suflet își făcea cuib în vârful arțarului, care creștea apoi până la cer. (Am văzut mai înainte că paltinul era considerat ca fiind *arbore cosmic* la ucraineni, jucând un rol primordial în unele mituri cosmogonice ale acestora.) Sub presiunea doctrinei creștine, paltinul nu-și mai îndeplinește menirea, „el nu [mai] crește". Paltinul e înlocuit cu biserica, iar menirea mitico-funerară a primului este preluată de aceasta. Biserica poate juca acest rol. Și ea este o *Axis Mundi* (o *Scala Dei* chiar) și, să nu uităm, ea este durată – ca în legendele moldave – pe locul și din lemnul unui paltin sacru (substituire similară cu cea prezentată mai sus).

16. Pasărea-suflet reprezentată în vârful crucii de pe mormânt (județul Mehedinți)

Un fenomen identic semnalează Romulus Vulcănescu într-o comună din județul Mehedinți, unde *pasărea-suflet* nu mai este figurată sculptural în vârful *stâlpului funerar* (simulacru arhaic al *coloanei cerului* la mormânt), ci, odată cu înlocuirea acestuia, în vârful crucii. Acest fenomen îl face pe etnolog să vorbească despre

„adaptarea obiceiului funerar străvechi la condițiile noi de figurare promovate de confesiunea de stat în perioada feudală" (3, p. 118, vezi fotografia de la p. 121).

Revenind la motivul *paltin care crește purtând sufletul la cer* din „colindele pentru morți" atestate la huțuli, remarc faptul că el este sinonim (chiar dacă nu atât de explicit) cu motivul *paltin (copac) care crește („într-o zi ca într-un an") din trupul defunctului*, motiv din belșug atestat în textele populare românești și de aiurea. În unele variante ardelenești ale baladei *Meșterul Manole*, din trupul (coastele, ochii) femeii zidite cresc „două păltinele" sau „doi păltișori", iar pruncul continuă să trăiască, legănat de vânt, într-un „langăn" de paltin sau într-un leagăn pus „în vârf de păltinaș" (42, pp. 176, 196, 284). Într-o variantă ardelenească a basmului *Doi feți cu stea în frunte*, din trupurile celor doi copii îngropați de vii au răsărit doi paltini mirifici (57). Ei „crescură cum alți paltini nu cresc: în fiecare zi un an, în fiecare noapte alt an, iară în crepetul zorilor, când se sting stelele pe cer, trei ani într-o clipită. Când se împliniră trei zile și trei nopți, cei doi paltini erau mândri și înalți" (56, p. 70). Într-un basm maghiar, motivul apare ușor alterat. Prințesa este îngropată *sub un arțar*, din care însă crește o ramură nouă. Ulterior, prințesa reînvie (88, I, p. 130).

Consemnez deocamdată faptul că, în toate cazurile comentate, copacii (paltinii) cresc din trupurile unor eroi îngropați (de vii) care continuă (chiar dacă, uneori, aparent) să trăiască (soția meșterului Manole) sau chiar revin la viață (feții cu stea în frunte). Același motiv folcloric complex apare într-un basm ardelenesc, *Mama cea rea*: „[Pe fată] o aflară moartă și mult timp o plânseră și o jeliră, ca pe o soră a lor, în urmă-i făcură un coșciug de aur ș-o așezară într-un vârf de paltin, ca să o legene vântul și să o vază pământenii". Dar, ulterior, fata învie (44, p. 147). În esența lor, datele epice ale scenariului par a se repeta, dar ele nu sunt încă în măsură să jaloneze și să definească substratul mitic și complexul ceremonial care le-ar fi putut genera.

Informații cantitativ și calitativ superioare ne sunt oferite de o colindă excepțională (*Toader Diaconul*), culeasă în 1884 de la celebrul *Petrea Crețul Șolcan, lăutarul Brăilei*. Dacă a doua parte a colindei (referitoare la Toader Diaconul) are un caracter explicit cosmogonic, în schimb prima parte (având-o ca protagonistă pe

soția acestuia) are un caracter funerar. „Diaconeasa" practică un tip arhaic de călugărie pustnică, de sihăstrie, de „neagră schimnicie":

Ea mi se ducea
La călugărie
Prin neagră pustie,
Prin înalții de munți,
Prin verzii de brazi
Prin dealuri cu stânci,
Prin văile-adânci,
În Domnul să crează,
Nimic să nu vază,
Nici voinic trecând,
Nici păsări zburând;
Să nu mai audă
De frate, de rudă,
Nici popă tocând
Nici cocoș cântând (18, p. 43).

Când „Ceasu-i venea/ Sfârșitul să-și dea", Dumnezeu îi cheamă pe toți sfinții (Petre, Ilie, Ion, Mihail, Gavril) și le dă două porunci distincte. Prima, în privința sufletului călugăriței:

Ia, voi să-mi plecați,
Sufletul să-i luați
Și să-l așezați
Unde i-o plăcea,
Unde s-o cădea,
Cu sfinți,
Cu părinți,
De mine iubiți.

Sfinții îndeplinesc porunca și înalță sufletul la cer:

Suflet că-i lua,
În brațe-l primea,
Aripi că-i dădea
Și mi-l trimitea
Unde se cădea
Și unde-i plăcea,
C-așa Domnul va (18, p. 44).

A doua poruncă a cosmocratorului se referă la trupul neînsuflețit al pustnicei:

Trupul să-i luați
Și să-l așezați
Tot într-un mormânt,
Mai sus de pământ,
Într-un legănel
Verde, mititel,
Leagăn de mătase
Tot cu vița-n șase,
Să se odihnească,
Să se pomenească!

Sfinții îndeplinesc și această a doua poruncă:

Apoi o plângea,
În fâși c-o-nfășea,
Cu har mi-o stropea
Și se pregătea
Să-i facă mormânt
Mai sus de pământ.

Pentru aceasta, urmează să fie găsit copacul în crengile căruia va fi agățat (fixat) „leagănul" mortuar. Copacul este ales cu grijă:

Prin păduri umbla,
Paltin c-alegea,
Mătase scotea, [...]
Leagăn se-ntindea
Leagăn de mătase
Tot cu vița-n șase,
Legat cu alamă
De nu-i bagi în seamă...
'n leagăn c-o punea,
[Sfinții] Acasă-mi pleca,
La cer se suia,
Domnului spunea (18, p. 44).

Dumnezeu coboară pe pământ și:

> Leagăn de privea...
> Mâna că punea,
> Deget atingea,
> Peste ea sufla
> *Și mi-o învia* (18, p. 45).

Ca și în exemplele precedente, se evidențiază două motive mito-simbolice esențiale. Pe de o parte, *relația defunct-paltin* (fie că paltinul crește din trup, fie că trupul e pus într-un paltin sau leagăn de paltin), iar pe de altă parte, *învierea postumă a defunctului*. Mai mult decât atât, al doilea motiv pare a fi condiționat de primul. Pe cât e Dumnezeu de „atotputernic", el nu poate să o învie pe călugăriță decât după ce aceasta a fost așezată în „leagănul" din paltin. Arhaice și nebănuite semnificații escatologice și ritual-funerare ale acestui copac par a se întrevedea. Deși întregul ritual este „regizat" până în cele mai mici detalii de un Dumnezeu cu aparență creștină și îndeplinit întocmai de sfinți, ritul este departe de a fi de factură creștină. Dimpotrivă, colinda pare că descrie (destul de amănunțit) etapele unui ritual de înmormântare sui-generis: „înfășarea" trupului, stropirea cu „har", expunerea „mai sus de pământ", într-un „leagăn" în paltin (probabil pe o platformă de scânduri fixată sau atârnată în crengile copacului) (116).

O imagine sumbră se regăsește într-o baladă populară (*Constantin Brâncoveanul*) culeasă de Vasile Alecsandri. Corpul împăiat al eroului este atârnat într-un paltin:

> Trupu-i de pele jupea,
> Pelea cu paie-o împlea,
> Prin noroi o tăvălea,
> Și *de-un paltin o lega* (93, p. 219).

S-ar putea crede că, anume în acest caz, este vorba de o imagine strict poetică, dar e posibil ca episodul respectiv să aibă alte explicații. Fie că turcii îi aplică domnitorului creștin o ultimă pedeapsă (o înmormântare „păgână", în răspăr cu „legea creștinească" de care Brâncoveanu a refuzat să se dezică), fie că avem aici de-a face cu încă o supraviețuire a ritualului de omorâre

(jupuire) a domnitorului „la paltin", așa cum am văzut că se întâmplă lucrurile în cântecul bătrânesc tip *Trei crai* (34, p. 427). În orice caz, nu pare să fie vorba de o „intervenție" din partea lui Alecsandri. Într-o notă de subsol, poetul amintește că, potrivit *Cronicii românilor* a lui Gh. Șincai, Brâncoveanu a fost decapitat, iar trupul i-a fost aruncat în mare. Dacă Alecsandri ar fi intervenit în textul baladei populare, este de presupus că el ar fi urmat versiunea cronicii pe care o menționează (128).

Nu aș insista atât de mult asupra acestui insolit și, într-un fel, rebarbativ ritual funerar (expunerea la înălțime), dacă nu l-aș fi întâlnit și în variantele transilvănene ale *Mioriței*, colinde despre care folcloriștii au convenit că reprezintă formele cele mai arhaice ale temei. Cererea testamentară a ciobanului, adresată propriilor săi ucigași, sună astfel:

> Pe mine pământ nu puneți
> Numa dalbă [sfântă] gluga mea,
> Fluieru după curea (45, p. 565).

Au fost inventariate 230 de versiuni ale *Mioriței* (deci circa 20% dintre cele aproape 1.200 de variante publicate), în marea lor majoritate transilvănene, în care expunerea cadavrului la suprafață este în mod explicit sau doar aluziv reclamată de ciobanul-victimă (46, p. 26). În multe variante, cu predilecție moldovenești, ciobanul cere ca la înmormântarea sa fluierul (buciumul) sau gluga (sarica) să fie atârnate într-un paltin (45; 46), sau crucea să-i fie „de păltinaș" (45, p. 706).

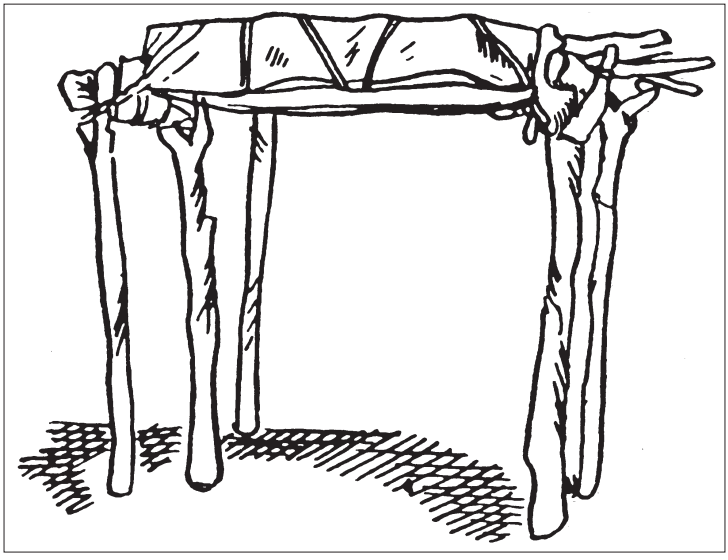
Să mai amintesc faptul că unica motivație a acestor deziderate – în fond mesajul mito-poetic al „testamentului" – este în mod explicit formulată: ciobanul vrea să rămână „viu", în mijlocul naturii înconjurătoare. Dorințele ciobanului, lăsate cu limbă de moarte, de a-și vedea și auzi în continuare animalele („oi ca să-mi privesc/ dor să-mi potolesc", „în dosul stânii/ să-mi auz câinii"; *cf.* 45, p. 796), precum și de a fi privit și auzit de acestea („Cân din fluier oi sufla/ Toate uăile-or cânta"; *cf.* 47, p. 117) nu trebuie înțelese cu mentalitatea omului modern, ca fiind simple imagini poetice. Pentru mentalitatea omului arhaic, testamentul ciobanului exprimă dorința și relevă credința acestuia într-o *postexistență efectivă.*

Revenind, am să trec în revistă aspectele care decurg din felul în care ciobanul cere să fie înmormântat: învelirea trupului cu gluga (bundița, șuba, guba, sumanul), expunerea deasupra pământului, relația defunct-paltin, supraviețuirea post-mortem. Sunt aspecte pe care le-am întâlnit în totalitate în colinda *Toader Diaconul* și parțial în celelalte texte folclorice comentate. Unul dintre aspectele comune este învelirea cadavrului (cu scop evident de prezervare magico-mitică a acestuia) înaintea expunerii la înălțime. Pe când la călugărița din colindă este vorba de o „înfășare" totală, la ciobanul din *Miorița* pare a fi vorba de o învelire parțială a trupului, cu predilecție a capului. Spun asta în primul rând pentru că gluga ciobanului este un fel de sac care acoperă capul, umerii și (eventual) o parte din corp și, în al doilea rând, pentru că în unele variante moldovenești, dar și transilvănene, eroul cere: „Glugulița mea/ Pânză pe ochi să mi-o pui" (45, pp. 708, 819, 835, 851); iar alteori: „Să mă-mpânzuiască/ Tot cu gluga mea" (45, p. 1048). În riturile funerare ale românilor, astfel de practici au supraviețuit până în secolul XX, nu atât prin folosirea giulgiului, cât mai ales prin unele măști funerare de tipul „pânză de față", „pânză de ochi", „mască-cămașă de înmormântare", a căror utilizare, în trecut, „era un obicei relativ generalizat la înmormântare" (78, p. 154).

Comentându-se aspectele funerare rezumate mai sus, s-a ajuns la concluzia că este vorba de un străvechi rit funerar, practicat probabil de populațiile carpato-dunărene, și că „datorăm faptul că el a străbătut veacurile până la noi fenomenalei memorii a... *Mioriței*" (46, p. 19). Dar și, adaug eu, a colindei *Toader Diaconul* – în care trupul protagonistei este expus „mai sus de pământ", într-un „leagăn" în paltin (18, p. 44), a basmului *Mama cea rea*, în care sicriul fetei este expus „într-un vârf de paltin" (44, p. 147) ș.a.m.d. Pentru imaginea sicriului suspendat în literatura folclorică internațională, vezi și motivul *AT-709*.

Ar fi vorba de un rit funerar arhaic, numit de antropologi și paleoetnologi *erhöhte Bestattung* (48), adică *înmormântarea la înălțime*, pe platforme de lemn, în copaci ș.a. Așezarea la înălțime a cadavrului se făcea în textile (pănură etc.) sau în piei de animale, uneori în cutii (sicrie) (48, *apud* 46, p. 31; vezi și 49). Este greu de imaginat și, cel puțin deocamdată, de demonstrat că astfel de rituri funerare (practicate din paleolitic) ar fi putut supraviețui atât de târziu în spațiul carpato-dunărean (51), încât să rămână

înmagazinate în „memoria" unor texte folclorice. Referindu-se la ediția anterioară a prezentei cărți, folcloristul Constantin Eretescu admite noutatea abordării mele: „funcția funerară a paltinului, neexplorată până astăzi în literatura noastră etnologică". Dar el crede că ipoteza privind supraviețuirea în cultura tradițională românească a unor străvechi rituri funerare „este puțin probabilă" (138, pp. 44-46). Totuși, anumite texte folclorice și obiceiuri magico-rituale conțin unele evidențe greu de ignorat (118).



17. Expunerea cadavrului pe platformă
(indieni nord-americani, tribul Crow)

Karl Meuli a arătat că vechea practică a expunerii cadavrului la înălțime a fost izgonită treptat de civilizații și religii superioare, aria ei de răspândire restrângându-se mereu. La grupe mai conservatoare, în special la preoți sau la cei care au murit de moarte violentă, ea a continuat să se mențină totuși mai îndelung (50, pp. 1097-1099, *apud* 46, p. 33). Este de remarcat faptul că atât călugărița din colinda *Toader Diaconul*, cât și păstorul din colinda *Miorița* îndeplinesc „condițiile" enunțate de savantul elvețian. Pare să se confirme încă o dată veridicitatea unor afirmații (doar aparent retorice) făcute de Mircea Eliade:

> De multe ori, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice" greacă și romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce privește obiceiurile și comportamentul magico-religios al vânătorilor și păstorilor. [...] Cercetări sistematice în domeniul paleoetnologiei* românești sau balcanice sunt încă de făcut, dar a fost totuși dovedit că un anumit număr de elemente culturale preindo-europene și paleoindo-europene s-au conservat aici mai bine decât oriunde în Europa (79, p. 191).

Dat fiind că practicile ritual-funerare în discuție nu au putut fi atestate arheologic (din motive lesne de înțeles), antropologii au căutat și au găsit mărturii în izvoarele arhaice literare și iconografice, în încercarea de a stabili vechimea, persistența, semnificația și răspândirea geografică (inclusiv în Europa) a obiceiului (51, pp. 1084-1097, *apud* 46, pp. 32-33). Iată un singur exemplu, oferit de Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), referitor la rituri funerare practicate de populațiile caucaziene de pe țărmul estic al Mării Negre:

> [...] Creșteau acolo în șiraguri
> Mulți pomi cu mlădioase ramuri și deopotrivă sălcii mari
> În care atârnau toți morții legați de crengile din vârf
> Cu funii. Și azi în Colchida e o nelegiuire mare
> Să arzi pe ruguri răposații; nici în pământ nu se cuvine
> Să-ngropi bărbații și de-asupra să-nalți o piatră funerară.
> În schimb în crude piei de taur sunt leșurile-nfășurate,
> Departe de oraș legate apoi de pomi;
> [...] Așa e datina pe-acolo
> (*Argonauticele*, III).

Angelo De Gubernatis era pe bună dreptate convins că astfel de rituri funerare erau practicate de colchidieni „cu speranța că, prin virtuțile arborelui, ei vor reînvia într-o viață nouă" (88, II, p. 340). Karl Meuli a pus și el în evidență semnificația escatologică a practicilor funerare în discuție: „Înmormântarea oamenilor în copaci putea reprezenta speranța că cei decedați vor reveni la

---

* Dintr-o eroare, în ediția românească apare „paleontologiei".

viață, întocmai cum reînvie copacii în fiecare an" (50, p. 1084, *apud* 46, p. 32).

Consubstanțialitatea dintre om și arbore este o idee centrală în cadrul dendrolatriei în general și a celei românești în particular. Ea este materializată prin monumente dendromorfe care însoțesc omul în toate momentele existenței și chiar postexistenței sale: *arbore de naștere, arbore de nuntă, arbore funerar, arbore de pomană* etc. De data aceasta, consubstanțialitatea om-pom oferă primului termen șansa supraviețuirii. Este probabil că ne aflăm aici în fața unor aspecte care ar putea resemnifica atât de controversata problemă a seninătății eroului mioritic în fața morții. Iată, de exemplu, un extraordinar text funerar glăsuit „de priveghi" de către „unchieși" mascați (strămoșii?). Este un bocet cules în zona Vrancei, acum doar câteva decenii, care redă într-un mod cât se poate de plastic și de explicit ideea postexistenței defunctului, datorată consubstanțializării acestuia cu copacul:

Omule-pomule,
nu te milui,
nu te jelui;
bucură-te bucură
că rădăcina ta
murind în pământ
a prins în cer
și lutul tău
s-a încurat
de unde-a venit
în vis liniștit.

Bucurați-vă, bucurați
și voi ceilalți
oamenilor-pomilor
femei și bărbați,
beți și mâncați,
cântați și jucați
că (Ion) nu a răpus
e numai dus,
e numai întors
în lume ce-o fos'...
(78, pp. 155-156).

Felul în care apare în diferite variante ale *Mioriței* relația pom-om, în momentul de trecere a acestuia din urmă în „lumea fără dor", este interesant în cel mai înalt grad. Variantele în care păstorul cere ca gluga (sarica) și/sau fluierul (buciumul) să-i fie atârnate într-un copac sunt, în total, 38 – culese în Moldova (28 de variante), Muntenia (7 variante), Transilvania (2 variante) și Oltenia (1 variantă). Dintre acestea, paltinul figurează în nu mai puțin de 32 de variante (deci în 84% din totalul de 38), față de fag și gorun (câte 2 variante), brad și plop (câte una) (45, p. 274; 46, pp. 26-27; 117, p. 61; 109, p. 347). De remarcat faptul că, pe când în unele dintre exemplele date în acest capitol paltinul apare mai rar decât

alți arbori considerați sacri de către români (brad, măr, stejar), în schimb, în cazul acesta, statistica este net în favoarea paltinului. Nu am considerat și variantele în care ciobanul cere să i se pună la cap „cruce de păltinaș" (45, p. 706), „fluieraș di paltin" (45, p. 816), „buciumaș din păltinaș" (45, p. 893) etc., deși motivele sunt intim înrudite.

Am văzut că în seria de variante (majoritatea transilvănene) în care eroul reclamă să nu fie înhumat (ci, probabil, expus în copac), el cere ca gluga și fluierul să fie puse peste/lângă el. În schimb, în seria de variante pe care le comentăm acum (majoritatea moldovenești) oierul cere să fie îngropat, iar gluga/fluierul să fie atârnate în copac (paltin). Este posibil ca, sub presiunea dogmei și mentalității creștine, versul de tipul „Pe mine pământ nu puneți" – care a supraviețuit în mod miraculos în colindele transilvănene – să fi dispărut cu timpul din variantele moldovenești, ca fiind de neînțeles sau chiar inacceptabil. Astfel, probabil că locul de înmormântare reclamat inițial de către cioban (deasupra pământului, probabil în copac) s-a schimbat. El cere să fie *îngropat* (poate chiar la poalele copacului, devenit „cruce de păltinaș").

Imaginea atârnării în copac (paltin) a glugii/fluierului (obiecte care inițial acopereau/însoțeau cadavrul expus al ciobanului) nu intra în contradicție atât de flagrantă cu noua mentalitate, fapt care i-a permis să supraviețuiască mai mult. O variantă moldovenească pare să prezerve ceea ce Sigmund Freud numea un *act ratat*, o confuzie de termeni inconștientă, dar cu atât mai relevantă. Expunerea în paltin a trupului ciobanului nemaifiind posibilă, a fost transferată pe seama fluierului acestuia:

> Fluierașu neu
> Sî-l îngroapi [*sic!*]
> În sél păltior (45, p. 810).

În altă variantă, fluierul este înhumat, păstrând însă esența copacului:

> La cap sî-ni îngrok'i
> Fluieraș di paltin (45, pp. 816, 893).

De fapt, practica de a atârna în arborele funerar unele obiecte personale ale defunctului (haine, obiecte de podoabă etc.) a

supraviețuit până în pragul secolului XX în riturile de înmormântare ale românilor (55). În unele zone din Transilvania, de exemplu, în vârful copacului funerar „se leagă chișcheneu [batic] roșu cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoțel micuț și inelele mortului". Iar dacă defunctul a fost cioban, se leagă de copac și „lână de la oi" sau „o floacă de lână" (39, pp. 99-100). În Bucovina, „copacul este îmbrăcat uneori (în cazul când tânărul a murit departe, în locuri neaflate) cu veșminte și pus în sicriu, în locul defunctului" (53, p. 378). În astfel de cazuri, „bradul [funerar] trebuia să aibă înălțimea aproximativă și «făloșenia celui mort». În vârful bradului se punea căciulă cu prim (cu manșetă de blană). Două ramuri se băgau pe mânecile unei cămăși țesute cu flori. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui ițar. Era încins cu un brâu roșu. Astfel înveșmântat, era așezat în sicriu" (3, p. 73). Obiceiuri funerare similare sunt atestate și în Transilvania (39, p. 355).

*

Revenind la prezența/frecvența paltinului în episodul funerar al *Mioriței*, să amintesc și o altă imagine, aproape invariantă:

> Brazi și păltinași
> I-am avut nuntași.

O imagine cu semnificații nupțial-funerare cunoscute și, doar în subsidiar, cu valențe poetice. Or, știind că arborele care deține în principal astfel de semnificații este bradul (*bradul de nuntă*, *bradul funerar*), nu poate fi decât simptomatic faptul că acesta este dublat (pe picior de egalitate) de paltin. Mai mult decât atât, atunci când formula „invariantă" suportă totuși o modificare, cel schimbat este de multe ori bradul, și nu paltinul:

> Fagii, păltinașii
> Ei vor fi nuntașii (45, p. 706).

Același topos apare la moartea altui erou (Toma Alimoș), chiar dacă, de data aceasta, metafora nunții este absentă:

> Fagi și paltini
> Se pleca,

Fruntea
De i-o răcorea,
Mâna
De i-o săruta
Și cu freamăt îl plângea (18, p. 638).

Dubletul brad-paltin nu apare doar la moartea eroilor, ci și la „moartea" Cosmosului, la regresiunea acestuia în Haos. Ca *arbori cosmici, coloane ale cerului și stâlpi ai pământului*, bradul și paltinul sunt primii afectați de manifestarea stihiei haotice. Fie că stihia ia forma furtunii, ca în balada *Meșterul Manole*:

Suflă, Doamne, un vânt
Suflă-l pe pământ,
Brazii să-i despoaie,
Paltini să îndoaie,
Munții să răstoarne,
Mândra să-mi întoarne (93, p. 199).

Fie că stihia meteorologică este un potop declanșat de „bourul negru", ca în colinde:

Munții înalți se clătinară,
Văi adânci se tulburară,
Și devale c-apucară,
Rupse maluri, rupse dealuri
Rupse brazi și păltinași (54, p. 86).

6. Paltinul psihopomp

Rândurile care urmează se referă la felul în care a fost valorizat paltinul în legenda Sfântului Sisinie (Sisoe). Un sfânt care, în mentalitatea populară, apără lehuzele și pruncii de demonul feminin Avestița (Samca, Aripa Satanei etc.). Cercetătoarea Mihaela Timuș, colega mea de la *Institutul de Istorie a Religiilor*, a publicat recent un studiu în care Avestița (cu două imagini inedite) este privită în comparație cu alte demonițe similare din mitologia orientală (135).

Cea mai veche atestare documentară privind cultul Sfântului Sisinie pe teritoriul românesc (secolele XIII-XIV) este o formulă de conjurație scrisă pe foi de plumb, găsite în pământ la începutul secolului XX (58).

Un al doilea palier cronologic este secolul al XVI-lea, de când datează redactarea slavonă și traducerea românească a *Rugăciunii Sf. Sisin contra afurisitului Drac*, ambele cuprinse în *Codex Sturdzanus*. Le voi numi convențional *redacțiuni vechi*.

În fine, în secolele XVIII-XIX, legenda Sf. Sisoe este copios atestată în diferite regiuni ale țării, fie sub formă de manuscrise: mss. BAR nr. 473 (an 1766), nr. 3820 (an 1775), nr. 5307 (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), nr. 2226 (an 1805) etc., fie sub formă de tipărituri: Iași (1860-1870), București (1870-1878) (40, pp. 204-227; 59, I, p. 196 + II, p. 212), fie sub formă de legende populare. Le voi numi *redacțiuni moderne*.

Nu mă interesează deocamdată polemica peste timp dintre B.P. Hasdeu (care considera ca prototip al textului o legendă bogomilică) și Nicolae Cartojan (care descoperă rădăcini mult mai vechi; *cf.* 59, I, p. 191). Mă interesează în schimb eventualele modificări și interpolări efectuate odată cu prelucrarea și răspândirea legendei hagiografice în discuție.

Iată, pe scurt, subiectul *redacțiunii vechi*, slavă și română: Dracul fură cei șase copii ai Melintiei, sora lui „Sveti Sisin". Acesta din urmă „încălecă pe calul lui și alergă pe urma acelui drac". Pe drum, întâlnește pe rând trei copaci (salcia, rugul și măslinul), pe care îi întreabă în ce loc s-a ascuns diavolul. Primii doi copaci îl mint, și Sf. Sisinie îi blestemă: salcia să înflorească, dar poame să nu rodească, iar rugul să aibă vârfurile unde-și are rădăcinile. Măslinul, care creștea lângă mare (loc consacrat), îi spune adevărul („vădzuiu-l în Mare afunădându-se") și sfântul îl blagoslovește: „Să fii la toate beséricile de lumină și oamenilor de spasenie". Sisinie îl scoate pe drac din fundul mării, îl bate și-l obligă să-i dea înapoi copiii Melintiei. Și acolo unde „ruga aceasta grăi-se-va și numele tău [Sisinie] pomeni-se-va, acolo dracul să nu-l acopere [= să nu ajungă]" (40, p. 221). Scris sau recitat, se credea că acest text-amuletă avea valențe apotropaice, ținând departe de lehuze și de copiii mici duhurile rele, boala și moartea (123).

18. Diavolița Avestița legată cu lanțuri și ținută de păr de Sf. Mihail și Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307)

Redacțiunea modernă este aproape identică cu cea veche, însă are față de aceasta din urmă câteva „diferințe secundare" (40, p. 212). Dintre acestea, anume una mă interesează acum. La cei trei copaci întâlniți și întrebați de Sisinie se mai adaugă unul (paltinul) care, întâlnit pe drum, spune adevărul (ca și măslinul), fiind și el blagoslovit. Iată pasajul respectiv, extras dintr-un manuscris inedit (mss. BAR nr. 473) din 1766, cea mai veche variantă cunoscută a redacțiunii moderne. „Iară paltinul dreptu spuse: nu-l văzuiu [pe drac], ci-l auziiu pre cale cântând și pe copil plângând. Și zise Sf. Sisoe: să fii blagoslovit de Dumnezeu, paltine, să stai înaintea bisericii să strigi [= chemi] norodul la biserică." Câteva considerații, chiar dacă nu finale, se impun la acest nivel al discuției:

1. Ținând seama de asemănările morfosintactice evidente dintre cele două tipuri de redacțiuni, este posibil ca prototipul redacțiunii românești moderne (secolele XVIII-XIX) să fie *redacțiunea veche*, slavă și română (secolul al XVI-lea), cuprinsă în *Codex Sturdzanus*. Față de aceasta, singura diferență importantă este prezența paltinului.

2. În acest caz, întâlnirea lui Sisinie cu paltinul este un motiv interpolat ulterior; să presupunem în secolul al XVII-lea. Față de *redacțiunea veche*, triada tipică pentru mentalitatea populară (trei copaci, trei frați, trei probe etc.), precum și scenariul tipic: 2 + 1 (primii doi copaci mint, al treilea spune adevărul; primii doi frați eșuează, al treilea reușește etc.) sunt înlocuite, în *redacțiunea modernă*, cu un număr atipic: 4 și un scenariu atipic: 2 + 2 (doi copaci mint, doi spun adevărul). Un al doilea copac (paltinul) care să spună adevărul pare superfluu – o altă cauză care mă face să cred că paltinul a fost inserat ulterior în scenariul legendei (107).

3. În variantele *redacțiunii moderne*, paltinul este blagoslovit să stea „înaintea bisericii" și să „strige [= cheme] norodul la biserică", cu evidentă trimitere la funcția creștin-ortodoxă a toacei de paltin. Remarc cât de importantă este această funcție a paltinului, odată ce există două legende care o stabilesc. Atât legenda Sfântului Sisinie, cât și cea a potopului au referitor la paltin un caracter etiologic. Ambele legende „explică", „motivează" și „stabilesc" funcțiile magico-religioase ale paltinului, legându-le (în moduri diferite) originile de evenimente, personaje și timpuri mitice. Acest aspect a fost sesizat încă de Simeon Florea Marian, în corpusul său inedit de *Botanică poporană română*: „Datina de-a face *toci din lemn de paltin*

datează, după credința și spusa românilor din Bucovina, precum și a celora din Țara Românească, încă de pe timpul lui Noe. După o legendă din Moldova însă, datina de a face *toci din paltin*, și anume pentru biserici, datează abia de pe timpul Sf. Sisoe" (*cf.* 4).

Nicolae Cartojan credea că versiunile românești moderne „derivă dintr-un original grecesc" (59, I, p. 186). El a considerat că, dintre versiunile grecești consultate, cea mai apropiată de un presupus prototip al variantelor românești moderne ar fi versiunea publicată de K.N. Sathas (63). Dar pe cât de asemănătoare este versiunea slavo-română veche cu cea românească modernă, pe atât de deosebită este versiunea greacă de cele românești. Dat fiind faptul că Nicolae Cartojan a indicat versiunea greacă, dar nu a publicat-o și nici nu a rezumat-o, cred util să dau câteva exemple în paralel:

Versiunea greacă (*cf.* 63 și 61)	*Versiunea română* (*cf.* 40)
a – Sisinios este însoțit de fratele său, Sinodoros;	a – Sisinie este singur;
b – Numele diavoliței este Ghillu;	b – Numele diavoliței este Avestița;
c – Ghillu fură șapte copii;	c – Avestița fură șase copii;
d – Ghillu intră în lăcașul Meletinei sub formă de muscă;	d – Avestița intră în lăcașul Melintiei sub formă de grăunte de mei;
e – Ghillu poartă 12 nume, în unele variante 12 și jumătate (61, p. 19).	e – Avestița poartă 19 nume în toate variantele.

Exemplele ar putea continua. Mă opresc la încă două. Nici numele Ghillu, nici celelalte nume purtate de demon în versiunea greacă nu apar ca atare, sau măcar în forme corupte, printre numele pe care le poartă Avestița în legendele sau rugăciunile românești. Cea mai flagrantă deosebire este cea care mă interesează acum în mod special: în redacțiunea greacă a legendei nu numai că nu apare paltinul, dar lipsește cu desăvârșire episodul cu interogarea copacilor, respectiv cu blestemarea unora și binecuvântarea altora.

B.P. Hasdeu (40, pp. 205, 213) a considerat că legenda/rugăciunea în discuție este un produs bogomilic. Moses Gaster (64, p. 262), V. Bologa (65), Mircea Eliade (66) și, mai ales, Nicolae Cartojan (59, I, p. 187) au demonstrat prebogomilismul legendei, refăcându-i istoria până la credințele demonologice și riturile magice ale asiro-babilonienilor (vezi și 61). Faptul pare a fi evident

și este acceptat azi de majoritatea cercetătorilor. Dar aceasta nu exclude, în principiu, posibilitatea ca legenda să fi fost preluată, prelucrată și vehiculată (inclusiv la nord de Dunăre) de către bogomili (68). În 1925, Jordan Ivanov scria următoarele: „În ceea ce privește *Rugăciunile lui Sisinius*, atribuite și ele popii Ieremia, ele nu sunt bogomilice, deși conțin elemente mesaliene. Totuși, datorită acestor elemente, ele ar fi putut fi împrumutate și difuzate de către bogomili sau de către bogomilizanți" (124, p. 76). Ulterior, și Emil Turdeanu a adoptat acest punct de vedere (125, p. 14).

Dar descântecul rusesc (din secolul al XVII-lea), considerat bogomilic de către Hasdeu și reprodus de acesta (40, p. 205), comportă diferențe și mai mari față de redacțiunile românești ale legendei Sfântului Sisinie decât redacțiunea greacă indicată de N. Cartojan. În plus, nici descântecul rusesc nu conține episodul care mă interesează: interogarea/blestemarea/binecuvântarea copacilor de către Sf. Sisinie.

Dacă din punctul de vedere al istoriei literaturii române vechi problema s-ar părea că a ajuns deocamdată în impas, în schimb, o abordare etnomitologică ar putea să facă puțină lumină. Și, mai ales, ar putea să evidențieze semnificațiile mito-simbolice ale episodului în discuție. Înainte de a mă interesa originea motivului, mă interesează semnificația sa.

Motivul „blestemarea/binecuvântarea unor copaci" este vechi și răspândit în mito-folclorul european și asiatic (14, II, p. 40). El se regăsește, de exemplu, și în textul *Noului Testament*, unde Isus blestemă smochinul care nu i-a astâmpărat foamea (*Marcu*, XI, 12-21). Oskar Dähnhardt a tratat pe larg motivul, relevându-l în zeci de ipostaze în folclorul mitic și în textele religioase ale Eurasiei, din vestul Europei până în estul Indiei. În acest cadru, Dähnhardt a citat și legenda Sfântului Sisinie (14, II, p. 54), și anume *redacțiunea română veche*, secolul al XVI-lea, pe care a preluat-o din *Chrestomația* lui Moses Gaster (70, pp. 6-7). La rândul său, Gaster o preluase din *Cuvente den bătrâni* a lui B.P. Hasdeu. Faptul nu este lipsit de semnificație. Dähnhardt, care a cam neglijat folclorul și literatura populară română, a prezentat în acest caz numai redacțiunea românească a legendei, din motive lesne de bănuit. În versiunile în alte limbi ale legendei Sfântului Sisinie, pe care le-a consultat, el nu a găsit probabil motivul „copacii blestemați/binecuvântați".

În Europa de Sud-Est, motivul a circulat în cadrul ciclului de legende (colinde la români) relative la „Maica Domnului" (fuga

în Egipt, drumul „de la Rusalim la Vitleim", nașterea lui Isus etc.) (71; 72; 126, p. 37). Este vorba de legende pe care Moses Gaster le considera ca provenind din evanghelii apocrife care nu s-au păstrat în literatura noastră populară (64, p. 233). O oarecare influență între cele două cicluri de legende (Sf. Sisinie – Sf. Maria) este posibilă, dar ea trebuie tratată cu prudență. Copacii blestemați/ binecuvântați de Sf. Maria în colindele românești (plop, viță-de-vie, tisă, arin, tei, măr, păr, brad etc.) (75) nu se identifică cu cei blestemați/binecuvântați de Sf. Sisinie în legende (rug, salcie, paltin, măslin). Excepție face rugul de mure, dar pe când acesta apare într-o unică atestare, într-o colindă a Maicii Domnului (76, p. 11), el este o constantă în ciclul de legende cu privire la Sf. Sisinie, unde rugul apare în marea majoritate a redacțiunilor, indiferent dacă episodul cuprinde patru, trei sau numai doi copaci (73; 74). Pe de altă parte, identitatea dintre felul cum este blestemat rugul de Sf. Maria, în atestarea de care vorbeam („Rug afurisit,/ Să nu crești în sus./ Cine de tine s-o împiedica/ Toți te-o blestema"; *cf.* 76, p. 11), și felul cum este el blestemat de Sf. Sisinie în *redacțiunea veche* a legendei („să fii blăstemat! unde-ți e rădăcina ta, acolo să-ți fie vrăhul [= vârful] tău! cine va trece pre lângă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme"; *cf.* 40, p. 219) ar putea fi un semn că este vorba de o influență inversă, de la legenda Sfântului Sisinie la colinda Maicii Domnului.

Dar între cele două cicluri nu diferă numai soiul arborilor întâlniți, ci și cauza și felul în care aceștia sunt blestemați/binecuvântați și, mai ales, tipurile de călătorie pe care le întreprind cei doi sfinți. Sf. Sisinie este un erou care pleacă în „lumea de dincolo", în căutarea lăcașului demonului, pentru a recupera ființele răpite de acesta (127). Motivul este clasic (*descensus ad inferos*), fiind copios reprezentat în mituri și legende (Orfeu, Tezeu, Beltis etc.) sau în basmele românești și de aiurea, în care eroul pleacă (cu aceeași destinație) pentru a readuce fecioara sau copiii furați de zmeu, balaur, drac sau altă ființă infernală (vezi ciclul „descinderilor infernale" în 37, p. 281). Variantele românești ale legendei sunt destul de clare în această privință. Sf. Sisinie trebuie să meargă până la lăcașul demonului, care este „în fundul mării" (unul dintre tipicele lăcașuri infernale) sau „în iadu care există-n apă" (121, p. 156).

O astfel de călătorie, cu o astfel de destinație, este de regulă interzisă muritorilor și chiar zeilor (*Iliada*, XX, 60-64). Când totuși călătoria este efectuată, drumul este obstaculat și

labirintic (1, pp. 121-130). Ea presupune coborâri și ascensiuni, traversări de ape și de codri, întâlniri cu animale sălbatice, bifurcări de drumuri etc. Iată descrisă „calea raiului", într-un cântec ceremonial funerar cules în Moldova:

> Calea raiului e lungă;
> cât o viață să n-ajungă.
> Calea raiului e smeadă,
> tragi la ea ca la obadă,
> urci, cobori și nu sfârșești,
> cauți și nu nimerești,
> când să zici că ai scăpat,
> de la cap o ai luat;
> piedici jos și piedici sus,
> cazi și te ridici răpus,
> nu știi care-ți este scrisa,
> ce aștepți și datu-ți-s-a (7, p. 574).

Într-un bocet, tot moldovenesc, calea spre „lumea de dincolo" nu e atât lungă, cât labirintică:

> Acolo unde te-or duce,
> N-am nădejde c-oi ajunge,
> Ce folos că nu-i departe,
> Dacă eu nu pot răzbate,
> Că tare-s drumurile-ncurcate! (122).

Pentru mentalitatea tradițională, efectuarea unei astfel de călătorii fără ajutorul unei călăuze este de neimaginat (129). În călătoria sa, Sf. Sisinie pune copacilor întâlniți întrebări (de tipul „Văzuși dracul fugind și un cocon ducând?") pentru a afla care este drumul corect spre lăcașul infernal. Astfel privite lucrurile, episodul interogării arborilor de către Sisinie devine, din gratuit sau strict literar, un episod încărcat de bogate semnificații arhaice. Copacii călăuzesc eroul și jalonează călătoria acestuia în „lumea de dincolo". Având în vedere caracterul funerar atribuit paltinului (relevat mai sus), nu mai apare ca fiind întâmplătoare inserarea anume a acestui soi de copac în episodul din legenda hagiografică în discuție.

În unele cântece rituale funerare, călăuzele care însoțesc sufletul în peregrinarea lui prin labirintul silvestru dintre cele două lumi sunt anumite animale sălbatice – lupul, vulpea, vidra,

mai rar ursul – cu care „dalbul de pribeag" urmează să se înfrățească și să se lase călăuzit de ele:

Scoală [Ioane], scoală
Că soarele apune,
Calea-n codru-ți tună,
Codrul este mare
Și lumină n-are;
Codrul este des
Intri, nu mai ieși.
Capul să-l apleci,
'nainte să mergi,
Iar seama să-ți iei,
Că îți va ieși
Lupul înainte,
Să nu te spăimânte,
Mâna să-ți întinzi,
Bun frate să-ți prinzi,
Că el iar că știe
Sama pădurilor
Și a potecilor
Și a colinelor,
Înainte să mergi,
Iar seama să iei.
Că tot 'ț va ieși
Vulpea înainte;
Mâna să ți-o-ntinzi,
Bună soră s-o prinzi,
Că ea iar că știe
Tot sama pădurilor
Și a apelor,
Înainte să mergi...
(17, pp. 18-19).

În alte cântece funerare rolul de călăuză îl joacă arborii – brad, salcie, măr, paltin –, dar scenariul rămâne similar, inclusiv motivul „înfrățirii":

Iar în râpa Mărilor,
Unde-i Bradul Zânelor,
Trecătoarea apelor,
Sufletul stătea
Și mi se ruga:
Brade, brade!
Să-mi fii frate:
Întinde-ți, întinde,
Eu să le pot prinde
Vârfurile tale,
Să trec preste ele
Marea în cea parte,
Ce lumea-mi desparte (33; vezi și 31).

Octavian Buhociu a intuit corect analogia dintre cele două imagini mitico-funerare: „Ca animalele și arborii sunt *psychopompi*, căci orientează sufletele spre lumea cealaltă, sunt locuri de trecere

sau țin de acel *arbor vitae* – pom al vieții, adică simbol de renaștere și viață eternă" (17, p. 40). Fiind lăcașuri ale zeilor/daimonilor vegetației, copacii sunt câteodată înlocuiți de aceștia:

> Du-te [Ioane], du-te,
> tot pe drum-nainte.
> Sama bine s-ai
> la mâna dreaptă,
> Dumnezeu ti-așteaptă,
> drumul ți-l arată... (7, p. 574).

În alte variante, copacul nu e înlocuit, ci doar dublat de *Maica bătrână* (Sf. Maria, în formă creștină) care, stând la poalele copacului (măr, paltin), îndrumă sufletele pe calea cea bună: „Călători câți mai trecea [...] Drumurile le-arăta" (33). Statutul arhaic, precreștin, de *daimon al vegetației* al acestui personaj rezultă și din unele subtile ambiguități de reprezentare teo/fitomorfă:

> Sama să mi-ț iei,
> Iestă o buruiană
> Șî nu-i buruiană,
> Îi Maica Precestă
> Dźe iea să tse rozi,
> Tot să mi tse ié,
> Tot dze [= pe] mâna dreaptă
> Și să mi tse ducă
> în mijloc dze rai,
> C-acolo-i dze trai! (86, p. 274).

Așa cum am văzut că se întâmplă lucrurile în cântecele ceremoniale de „petrecere a mortului" – cântece cu fond evident mitologic precreștin, pe care Constantin Brăiloiu le presupunea ca fiind „cele mai arhaice din literatura noastră populară" (80) –, în punctele nodale ale „marelui drum" se află câte un copac care fie indică un topos anume al drumului (bifurcare, loc de odihnă, fântâna cu apa uitării, întâlnirea cu „Maica bătrână"), fie participă (ajutând sau nu) la trecerea „dalbului de pribeag" dintr-o „zonă" în alta (traversarea mării, ascensiunea la cer etc.). Am văzut rolul major pe care îl joacă paltinul în călăuzirea și ascensiunea sufletului,

așa cum apare în unele bocete bănățene. Iată și cunoscutul pasaj al salciei, care jalonează fatala bifurcare a drumului:

> Ține, dragă suflete,
> Drumul nainte
> Până vei ajunge
> Unde se înfrânge
> Drumul jumătate
> Ce locuri desparte
> Acolo să stai
> Și sama să iai;
> Că-i vedea o salcă
> Mare și înaltă...
> Sama aici iar să iai
> Și spre stânga să nu-mi dai,
> Căci în partea stângă
> E calea cea strâmbă,
> Strâmbă ș-astupată,
> Cu lacrimi udată...
> Ci să dai în partea dreaptă,
> Precum firea îți arată (40, p. 497).

Această topografie mitică a „marelui drum" conține imagini care sunt în consonanță cu cele de pe alte meleaguri (1, p. 127) și, mai ales, cu cele orfice: „Vei afla pe latura stângă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un *chiparos alb*. De acest izvor să nu te apropii! Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei [= Memoriei]; iar înaintea lui stau străji. [...] Ei îți vor da să bei din izvorul zeiesc, și-ndată apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi (*Tăblițele de aur* din Petelia, găsite în morminte, secolele IV-III î.e.n.; *cf.* 81).

La populațiile „primitive", motivele în discuție (drumul labirintic, copacul-călăuză, refuzul altor ființe de a călăuzi etc.) sunt foarte bine conservate. La populația Dayak din insula Borneo, de exemplu, bocitoarea recită un text ritual prin care caută un mesager care să meargă în „lumea de dincolo" pentru a anunța sosirea iminentă a sufletului defunctului. Animalele, păsările și peștii invocați refuză rând pe rând și doar *Spiritul Vântului* acceptă misiunea. Acesta din urmă traversează o câmpie fără

sfârșit și ajunge la un copac de unde pornesc 77 × 7 drumuri. *Spiritul Vântului* se urcă în copac și, din vârful acestuia, reușește să aleagă drumul bun către lumea sufletelor morților (82, p. 359).

Ca și în legenda Sfântului Sisinie, în credințele și cântecele funerare doar unele plante/animale întâlnite de suflet în peregrinarea-i postumă sunt benefice și adjuvante. Altele, în schimb, refuză să-l ajute. În cântecele funerare românești, bradul, de exemplu, refuză să treacă sufletul peste „Marea fără nume/ L-ailaltă lume". În unele variante, bradul cedează doar când e amenințat cu tăierea (39, pp. 439-441). În altele însă, refuzul bradului este definitiv (83, p. 337). Am văzut, de asemenea, că în „colindele pentru morți" ale huțulilor paltinul refuză să crească în vederea ridicării păsării-suflet la cer (41, p. 140).

Relația dintre episodul arborilor întâlniți de suflet și cel al arborilor întâlniți de Sf. Sisinie nu este totuși perfect demonstrabilă, din cauza unor neconcordanțe (chiar dacă acestea sunt justificabile sau parțiale):

1. Spre deosebire de legenda Sfântului Sisinie, în cântecele funerare nu apare motivul „blestemarea/binecuvântarea copacilor" (bradul este amenințat cu tăierea, dar nu blestemat). Această neconcordanță ar putea fi justificată de caracterul pregnant etiologic al legendei Sfântului Sisinie, caracter care a contaminat probabil și „poveștile" copacilor. În producțiile folclorice neetiologice (cum este bocetul sau descântecul) acest motiv nu apare. Mai mult decât atât, de regulă, în „descântecele de Samcă (Avestiță)" nu este atestat deloc motivul „copacii întâlniți în cale" (vezi cele publicate de Simeon Florea Marian în 1868; *cf.* 18, pp. 456-459). În unele descântece „de apucate (de strâns)" – derivate din aceeași „temă" (95) – apare motivul „întâlnirea/interogarea copacilor" (salcia nu răspunde, dar rugul da), dar nu și motivul „binecuvântarea/blestemarea lor" (84, p. 102).
2. O altă neconcordanță (parțială) este cea dintre soiurile de copaci întâlniți în cale: brad, măr, salcie, paltin – în cazul „dalbului de pribeag", și rug, măslin, salcie, paltin – în cazul Sfântului Sisinie. Este posibil ca episodul din legenda în discuție să fie rezultatul unui sincretism dintre două sau mai multe cicluri de credințe (legende), dar desfacerea sau tăierea acestui nod comportă încă alte căutări și cercetări.

7. Considerații finale

Am încercat în rândurile de mai sus să pun în evidență bogatele valențe mitice, magico-rituale și simbolice atribuite paltinului în cadrul fenomenului complex al dendromitologiei populare românești. În strădania mea am fost uneori descurajat (alteori mobilizat) de faptul că, până acum, nu au fost observate/analizate semnificațiile în discuție. Am încercat să nu supraestimez, dar nici să subestimez caracterul mito-ritual al paltinului.

În acest sens, trebuie să atrag atenția (mai ales cititorilor mai puțin avizați) că alte soiuri de copaci – bradul, mărul – beneficiază de reprezentări mai substanțiale și (probabil) mai arhaice în cadrul dendromitologiei românești. În unele dintre exemplele de texte folclorice date mai sus pare să fie evident faptul că paltinul a înlocuit alți copaci „clasici", el fiind atestat mai rar sau chiar accidental în comparație cu bradul sau mărul. Dimpotrivă, în alte texte folclorice, paltinul apare în marea majoritate a variantelor comentate.

Dar chiar substituirea de care aminteam este simptomatică. Se pune întrebarea *de ce* și *în ce condiții* mentalitatea populară a înlocuit copaci cu bogată tradiție cu unul aparent fără tradiție, cum e paltinul. Să fie vorba de un motiv „importat" sau de un vechi motiv autohton? Se pune, de asemenea, întrebarea *când* s-au cristalizat în jurul *paltinului* valențele mito-simbolice trecute în revistă?

Trebuie să recunosc în încheiere că unele întrebări au rămas deocamdată fără răspuns. Consolarea mea este că „petele albe" din mitologia română, pentru a fi cercetate, trebuie întâi descoperite. „Formularea unei probleme – spunea Albert Einstein – este adesea mai importantă decât soluția ei." Mă consolez, de asemenea, cu speranța că am reușit să dau puțină culoare unei „pete albe" și cu convingerea că descifrarea valențelor speciale cu care a fost încărcat paltinul ar putea duce la aprofundarea înțelegerii și la îmbogățirea semnificațiilor unor texte folclorice, legende apocrife, credințe mitice și practici rituale.

Note

1. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980 (între timp, cartea a beneficiat de a doua ediție, la Editura Polirom, Iași, 2012).
2. Vezi cele aproximativ 50 de articole publicate de Simeon Florea Marian sub titlul „Botanica poporană română", în perioada 1878-1907, în diferite reviste de epocă. Recent, unele dintre acestea au fost republicate în volum. Vezi Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000.
3. Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Editura Academiei, București, 1972.
4. Sim. Fl. Marian, *Botanica poporană română*, vol. II, fasc. 12, pp. 118-127 („Arțariul"); fasc. 13, pp. 129-147 („Paltinul"); fasc. 13, pp. 154-156 („Jugastrul"). Lucrarea se păstrează în manuscris, inventariată sub nr. 441-450, la *Fondul memorial documentar „Sim. Fl. Marian"* din Suceava. Mulțumesc și pe această cale Brândușei Steiciuc care, cu competență și bunăvoință, mi-a transmis datele pe care i le-am solicitat. Recent, în perioada 2008-2010, lucrarea a fost integral editată: Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediție critică, introducere, repere biobibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Editura Mușatinii, Suceava, 2008. Volumele II (G-P) și III (P-Z), îngrijite tot de Aura Brădățan, au apărut la Editura Academiei, Suceava, 2010.
5. Vezi seria de volume *Documente privind istoria României*, Seria A: Moldova, Seria B: Țara Românească, Editura Academiei R.P.R., București, volumele III B, IV B, V A, V B, XXI A.
6. Herodot, *Istorii*, ediție îngrijită de Liviu Onu și L. Șapcaliu, după versiunea spătarului Nicolae Milescu, Editura Minerva, București, 1984.
7. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.
8. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913.
9. *Codex Bandinus*, ed. V.A. Urechia, Litografia Carol Göbl, București, 1895.
10. Ov. Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968.

11. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
12. At.M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, București, 1971.
13. *Legende populare românești*, ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981.
14. Oskar Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I-IV, Leipzig și Berlin, 1907-1912.
15. Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane*, București, 1914.
16. *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, Editura pentru Literatură, București, 1964.
17. Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.
18. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Editura Minerva, București, 1982.
19. Teodor T. Burada, *O călătorie în Dobrogea* (Iași, 1880), în *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, București, 1980.
20. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, București, 1974.
21. *Dicționarul limbii române*, tom I, partea I, A-B, București, 1913.
22. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
23. Paul H. Stahl, „La Dendrolatrie dans le Folklore et l'Art Rustique du XIX^{e} Siècle en Roumanie", în *Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria*, vol. II, Torino, 1959, p. 47.
24. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. III, Editura Minerva, București, 1981.
25. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973.
26. Artur Gorovei, *Literatura populară*, vol. II (prima ediție: *Descântecele românilor*, București, 1931), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
27. Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. III, București, 1901.
28. „Credințe deșerte audzite de la poporul român din Boereni", în *Gazeta Transilvaniei*, an LVIII, nr. 102, 1895.
29. I.-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Editura Casa Școalelor, București, 1944 (reed. Editura Polirom, Iași, 1999).
30. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței", în *Familia*, an XXV, 1889, pp. 434-436.

31. Horea Anca, „Texte folclorice din Greoni (Banat)", în *Studii de limbă, literatură și folclor*, vol. IV, Reșița, 1978, pp. 305-308.
32. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
33. „Petrecerea mortului", publicat întâi de B.P. Hasdeu în *Cuvente den bătrâni*, vol. II, Bucuresci, 1879, pp. 710-716 (vezi ediția nouă, 40, pp. 495-500) și ulterior de Simeon Mangiuca în *Călindariu iulian, gregorian și poporal român pe anul 1882*, Oravița-Brașov, 1881, pp. 121-134.
34. Gr.G. Tocilescu, „Balade poporane auzite în mănăstirea Hurezului (Vâlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul", în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, vol. VII, fasc. II, 1894, pp. 417-427.
35. Nicolae Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*, Editura Minerva, București, 1975.
36. Al.I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc*, Editura Minerva, București, 1986.
37. Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978; vezi tipul „Arborele ceresc", pp. 302-308.
38. Ion G. Sbiera, *Povești poporale românești, din popor luate și poporului date*, Cernăuți, 1886.
39. Sim. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1892.
40. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.
41. Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, Editura Minerva, București, 1983.
42. Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973.
43. Desigur, în cadrul acestui studiu nu mă interesează atât locurile care s-au numit astfel deoarece se aflau într-o zonă în care predominau paltinii, cât așa-numitele „toponime mitice". „Ar trebui să surprindă – notează Constantin Noica – pe cel care vine la Păltiniș [județul Sibiu] faptul că nu se găsește acolo nici un fel de paltini. De ce vor fi numit locul așa? [...] Oamenii dau sens și trup câte unei himere, câte unei dorinți sau câte unei fabule" (*cf. Epistolar*, prezentat și îngrijit de Gabriel Liiceanu, Editura Cartea Românească, București, 1987, p. 300). În pofida faptului că, în vechime, era înconjurat de o pădure de brazi, satul Paltinul din Vrancea s-a numit astfel pentru că – spune legenda – niște meșteri șindrilari și-au făcut coliba (prima casă) la rădăcina unui paltin voinic. Ulterior, pădurea de brazi a fost complet tăiată, dar nimeni nu a îndrăznit să taie și paltinul, care a devenit simbolul locului (*cf.* Simion

Hârnea, *Locuri și legende vrâncene*, Editura Sport-Turism, București, 1979, pp. 98-102).

44. Ion Pop Reteganul, *Povești ardelenești. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri*, Editura Minerva, București, 1986.
45. Adrian Fochi, „*Moriția*. Tipologie, circulație, geneză, texte", Editura Academiei, București, 1964.
46. Ion Taloș, „*Moriția* și vechile rituri funerare la români" (I), în *Anuarul de folclor*, vol. III-IV, Universitatea Cluj-Napoca, 1983, pp. 15-35.
47. Ion Taloș, „*Moriția* în Transilvania", în *Anuarul de folclor*, vol. II, Universitatea Cluj-Napoca, 1981, pp. 95-134.
48. Walter Hirschberg, *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1965.
49. Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples Altaïques anciens et médiévaux*, Maisonneuve, Paris, 1963, pp. 135-146; Uno Harva, *Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959.
50. Karl Meuli, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Basel/Stuttgart, 1975.
51. Vorbind despre obiceiurile de înmormântare ale tracilor (e drept, sud-dunăreni), Herodot spune că aceștia „țin mortul la vedere timp de trei zile" (obicei care s-a păstrat până astăzi; *cf.* 39), iar „apoi îl înmormântează arzându-l sau, în alt chip, îngropându-l în pământ" (*Istorii*, V, 8).
52. G. Ivănescu a considerat că termenul *arțar* este de origine traco-dacă; *cf.* „Cuvinte românești de origine traco-dacă", în *Analele Universității din Timișoara*, vol. II, „Științe filologice", 1964, pp. 258-263.
53. I.D. Ștefănescu, „Cu privire la stema Țării Românești", în *Studii și cercetări numismatice*, vol. I, București, 1957.
54. *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, București, 1970.
55. Astfel de practici par a fi străvechi, fiind atestate la traco-frigieni. Pe basorelieful unui altar frigian dedicat marii zeițe Kybele se deslușește un *pin funerar* în ramurile căruia sunt aninate fluiere, cimbale și o tamburină. Vezi Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paul Geuthner, Paris, 1929, p. 53, fig. 3.
56. Ioan Slavici, *Proză. Povești. Nuvele. Mara*, vol. I, ediție îngrijită de D. Vatamaniuc, Editura Cartea Românească, București, 1979.
57. Pentru variante similare, vezi 62, p. 31. În alte variante, din trupurile feților îngropați cresc doi brazi, doi meri etc.; vezi 37, pp. 268 și urm.
58. L.I. Ciomu, „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin. O rugăciune-descântec slavo-sârbă din sec. 13-14", în *Revista istorică română*, VII, 1938, p. 210.

59. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
60. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
61. Paul Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1922.
62. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.
63. K.N. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevii*, vol. V, Veneția, 1876, pp. 573 și urm.; vezi și pp. 576 și urm.
64. Moses Gaster, *Literatură populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983 [prima ediție, 1883]. Vezi și Moses Gaster, „Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch", în *Folklore*, XI, 2, Londra, iunie 1900, pp. 129-162.
65. V. Bologa, „Von der Babylonischen Labartu über Arab. Kerina zum Krankheitsbegriff Samca in der rumänischen Volksmedizin", în *Janus*, 1931.
66. Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, pp. 56-59; și Idem, „Mélanges", în *Zalmoxis*, I, Paris, 1938, p. 197.
67. Sim. Fl. Marian, *Ornitologia poporană română*, vol. I-II, Cernăuți, 1883.
68. Nicolae Cartojan a susținut că legendele religioase cuprinse în *Codex Sturdzanus* nu sunt numai *prebogomilice*, dar și *nebogomilice* (*Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980, p. 115). Dacă în cazul legendei Sfântului Sisinie prima afirmație este perfect demonstrată, în schimb a doua rămâne sub semnul întrebării, pentru că legenda nu cuprinde „idei ce vin în contradicție flagrantă cu doctrina bogomililor" (*ibidem*). Dimpotrivă, Vasile Bogrea a depistat un interesant element bogomilic *într-o versiune românească a legendei Avestița* din 1752 (22, p. 42). Mai mult decât atât, variante ale legendei Sfântului Sisoe, similare cu cele românești, sunt atestate și în folclorul bulgar (vezi nota 69).
69. Și în folclorul bulgar paltinului îi sunt atribuite valențe mitico-magice. *Cf.* Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishing House, Sofia, 1985; pentru valențele cosmice ale paltinului, vezi pp. 30-31 și 40; pentru valențele magico-apotropaice (duhurile rele fug de paltin, de aceea ciobanii își fac fluiere din lemnul lui), vezi pp. 36, 37, 50, 62, 75; pentru legenda Sfântului Sisoe care, în drumul său spre lăcașul diavolului, blestemă salcia și rugul de mure și binecuvântează măslinul și paltinul, vezi p. 38.

70. Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, vol. I, Leipzig și București, 1891.
71. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, București, 1920, p. 33.
72. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981, pp. 282-283.
73. Vezi „Legenda măslinului și a rugului de mure", în *Șezătoarea*, an XXX, vol. XVIII, 1922, pp. 29-30.
74. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. III, ed. cit., p. 102.
75. O atestare a blestemului salciei se află în folclorul bulgar (40, p. 227).
76. Nicolae Păsculescu, *Literatura populară românească*, București, 1910.
77. G. Dem. Teodorescu, *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874.
78. Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.
79. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
80. Constantin Brăiloiu, *„Ale mortului" din Gorj*, București, 1936.
81. *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, traducere de Simina și Constantin Noica, Editura Junimea, Iași, 1974, fragment 17; vezi și 17a, pp. 43-44.
82. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
83. Florica Lorinț, „Semnificația ceremonialului funerar al bradului în Gorj", în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 4, 1968, pp. 331-337.
84. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. III, ed. cit.
85. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului..., ed. cit.*
86. *Folclor din Oltenia și Muntenia. Texte alese din colecții inedite*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1967.
87. George Coșbuc, „Legendele mănăstirilor noastre", în *Universul literar*, an XX, nr. 47, 1902.
88. Angelo De Gubernatis, *La mythologie des plantes ou Les légendes du regne végétale*, Paris, vol. I – 1878, vol. II – 1882.
89. Nicolae Păsculescu, *Literatura populară românească*, ed. cit.
90. În legende cosmogonice sud-dunărene, Dumnezeu se leagănă într-un „leagăn aurit", agățat în crengile unui copac crescut în centrul „insulei" primordiale (*cf.* 124, p. 279).

91. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
92. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
93. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor* [prima ediție: 1852], Editura Minerva, București, 1982.
94. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
95. În descântecele „de apucat (strâns)" nu apare nici Samca, nici Sf. Sisoe, dar sunt semne că e vorba de aceeași „temă": a) „apucătura (strânsoarea)" e tot o boală de copii; b) pentru copiii bolnavi de „strânsoare" este „ținut" tot Sf. Sisoe (85, p. 411); c) demonul bolii se strecoară în casă „pe supt prag" (84, p. 103), unul dintre modurile tipice de intruziune ale Samcăi sau ale demonilor similari (96, p. 106); d) fiind întrebată unde se ascunde demonul bolii, salcia nu răspunde, dar nu este blestemată; rugul răspunde, dar nu este binecuvântat (84, p. 102). Într-un „descântec de deochi", doar salcia e întrebată și ea răspunde, dar nu e binecuvântată (115, p. 55).
96. M.E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, traducere de E. Zelțer, Editura Științifică, București, 1958.
97. Nicolae Ciurea-Genuneni, *De la daci la români. Studii de folclor mitic românesc*, Râmnicu Vâlcea, 1981.
98. Tot în categoria arborilor sacri intră și *arborii trăsniți (arbor fulgurita)*, deoarece aceștia erau considerați că se „«sustrag lumii profane» prin efectele materiale ale trăsnetului" (3, p. 17).
99. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Editura Academiei, București, 1981.
100. Monica Brătulescu, „Motivul leului în contextul colindelor vânătorești", în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 24, nr. 1, 1979, pp. 63-88.
101. Gh. Vrabie, *Balada populară română*, Editura Academiei, București, 1966.
102. Obiceiul nu este practicat numai de „românii din Transilvania și cei din Banat", ci și de cei din Moldova, unde în ziua de Ispas „se pune glie verde cu crengi de paltin pe masă, în casă, la poartă" (92, p. 152). Despre „crengi sfințite de arțar", folosite în cadrul obiceiurilor agrare din Transilvania, se fac referiri în răspunsurile la chestionarul folcloric realizat de Wilhelm Mannhardt în 1865.
103. În Ardeal se credea că „cine moare de Ispas se duce în cer" (85, p. 373).

104. Nu numai pe malul mării cresc „trei păltinei", ci și pe malul Cernei învolburate, marcând singurul vad pe unde Iovan Iorgovan poate trece râul pentru a o găsi pe *fata sălbatică* (18, pp. 487, 105, 310).
105. Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, ediția a II-a, Editura Meridiane, București, 1986.
106. Prezența Sfintei Maria în acest topos ascensional (determinat prin coordonate ca „mijloc de cale", „paltin mare cu vârfuri pe ceri", scară cerească etc.) nu este întâmplătoare, având în vedere valențele mistico-simbolice care i-au fost atribuite. În poema liturgică medievală *Imn Acatist al Maicii Domnului*, Sf. Maria este pe rând numită „scară (*klimax*) cerească pe care s-a coborât Dumnezeu", „punte (*géphyra*) ce duci la cer pe pământeni", „turn (*pýrgos*) de neclintit al Bisericii", „copac (*déndron*) cu poame strălucite, de unde se hrănesc cei credincioși", „pom cu frunziș umbros, sub care se adăpostesc cei mulți", „culme (*hýpsos*) unde n-ajung gândurile oamenilor" ș.a. *Scara, puntea cerească, turnul, copacul, culmea* sunt toate ipostaze ale *Axis Mundi*, care sprijină Universul și fac posibilă comunicarea între diversele sale paliere. Vezi text și comentarii la Andrei Cornea, *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*, Editura Meridiane, București, 1984, pp. 212-214.
107. Folcloriștii au observat și subliniat caracterul de „lege" al *structurii tripartite* și al *principiului triplicării* în epica tradițională. Antti Aarne a considerat că multiplicarea personajelor până la trei este o „lege a gândirii și fanteziei" narative, Stith Thompson vorbește despre „Formulistic number three" (motiv Z 71.1), iar V.I. Propp, despre „tendința basmului de a-și triplica toate elementele" (25, p. 362). Folcloristul danez Axel Olrik (într-un studiu din 1908, *Epic laws of Folk Narative*) a stabilit că „legea acțiunii tripartite" este una dintre cele treisprezece „reguli de compoziție" sau „formule de construcție" epică, având în vedere faptul că, în general, „trei este numărul maxim de personaje și de obiecte ce își au locul în narațiunea tradițională". Vezi în acest sens și Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor. Încercare de sinteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 306-307; Idem, *Estetica oralității*, Editura Minerva, București, 1980, pp. 191-195; Ov. Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 228-229. De altfel, scenariul tetradic atipic (patru copaci = doi mint + doi spun adevărul) a fost, se pare, resimțit ca artificial de către povestitorii populari, fiind înlocuit cu scenariul

triadic tipic (trei copaci = doi mint + unul spune adevărul), așa cum apare în unele legende populare culese în jurul anului 1900. Semnificativ este faptul că, în astfel de cazuri, copacul eliminat a fost măslinul, și nu paltinul. Vezi legenda populară consemnată de Simeon Florea Marian: dintre cei trei copaci interogați de Sf. Sisoe (rugul, salcia și paltinul), doar ultimul indică locul unde s-a ascuns *Aripa-Satanei* (*cf.* 4).

108. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I-III, Editura Minerva, București, 1980-1981.
109. Petru Caraman, „Literatură populară", antologie și introducere de Ion H. Ciubotaru, în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. III, 1982.
110. Echivalența slav. *iavor* cu rom. *paltin* a fost consemnată încă din 1705, într-un *Glosar de plante slavono-român* (*cf.* 70, p. 356).
111. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1978.
112. Paul H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
113. Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, vol. I, București, 1916.
114. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 40. Informația consemnată de N. Leon pare să ateste caracterul de *remediu universal* atribuit arțarului. Proprietățile sale terapeutice erau cunoscute și folosite din cele mai vechi timpuri (Plinius le menționează), dar pe mine mă interesează mai ales proprietățile magico-terapeutice ale acestui copac: în Anglia, de exemplu, era obiceiul de a trece copilul prin ramurile arțarului pentru a-i asigura sănătate și viață lungă (*cf.* Maria Leach, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology an Legend*, New York, 1972, p. 675).
115. Daniil Ionescu, Alex. Daniil, *Culegere de descântece din jud. Romanați*, vol. II, Vălenii de Munte, 1908.
116. Cuvânt polisemnatic, *leagăn* pare a avea aici sensul de *sicriu* („liagăn = sicriu", *cf.* 60, p. 497). Cu acest sens, termenul este folosit și în textele care descriu expunerea cadavrului la înălțime: „Sufletul din el ieșea.../ Da' mumă-sa sărmana,/ Lua spirtul de-l spirtuia,/ Mândru leagăn îi făcea/ Și-n podu cășii îl punea,/ [...]/ Tot așa că mi-l păstra" (60, p. 203, vezi și p. 184).
117. Ion Diaconu, *Cântăreți și povestitori populari*, Editura Minerva, București, 1980.
118. Argumente etnografice privind existența (persistența) acestei practici funerare în spațiul carpato-dunărean a adus și Petru Caraman, într-un studiu inedit pe care nu am avut posibilitatea

să-l consult. Iată câteva pasaje din acest studiu, extrase de Ion H. Ciubotaru. Acesta din urmă consideră că ipoteza practicării de către români a înmormântării supraterane este „îndrăzneață", dar nu pare să fie lipsită de temei, mai ales dacă avem în vedere că existența acestui tip de înmormântare (*suspendată*) la strămunii românilor este susținută și de savantul ieșean Petru Caraman, în studiul inedit *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificației lor*. „Aspectul arhitectonic al porților monumentale românești – spune Petru Caraman – reprezintă, din punct de vedere genetic, o contaminare a schemei porților gospodărești, atașate gardului de la intrarea în curte, cu schema mormântului pe stâlpi" (p. 12). Față de etnologul polonez St. Poniatowski care, cercetând relația ce există (la alte popoare) între *mormintele pe stâlpi* și *arcul de triumf*, vedea în porțile monumentale „o reducție a mormântului pe stâlpi", Petru Caraman atrage atenția că acest tip de porți „conservă până azi, sub o formă surprinzător de clară, vestigiul vechiului sarcofag" (p. 8). Studiul profesorului Caraman conține și alte argumente în sprijinul ideii enunțate mai sus, ceea ce demonstrează încă o dată acuitatea publicării tuturor manuscriselor rămase de la marele etnolog; *cf*. Ion H. Ciubotaru, (recenzie la) „Anuarul de folclor", III-IV, Cluj-Napoca, 1983, în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXIX, B, Iași, 1983-1984, p. 321. Să mai prezint aici câteva date referitoare la obiceiul (haiducesc?) al expunerii cadavrului la poalele sau în scorbura unui copac. Cadavrul lui Toma Alimoș este expus la poalele unor ulmi, iar cel al haiducului Stoian, la rădăcina unui „păr mare rotat" (60, p. 234). Într-o altă variantă a baladei, cadavrul lui Stoian Bulibașa este introdus într-un „copac găunos" și aruncat pe Dunăre (60, p. 184). Bun cunoscător al eresurilor populare, Vasile Voiculescu a reluat motivul în una dintre nuvelele sale, *Taina gorunului*: haiducul Gogolea (se pare un personaj real) se autoînmormântează în scorbura unui falnic gorun. În fine, iată și un caz real, întâmplat în Banat prin 1932, care atestă folosirea unui sicriu primitiv, confecționat dintr-o salcie scorburoasă de la „hotarul comunei": „Știind că în hotarul comunei crescuse [...] o salcă mare, scorburoasă, au tăiat-o de lungimea staturei omului [...] și apoi au vârât corpul neînsuflețit al defunctului în butoara salciei, iar după ce au astupat în mod primitiv cele două capete ale trunchiului de salcă, au plecat cu toții la cimitir, însoțiți de preotul local" (A. Moaca, „Lipsa de credit", în *Foaia diecezană*, Caransebeș, nr. 9, 1932, p. 1. Mulțumim folcloristului Ion Filipciuc pentru semnalarea acestui articol).

119. „Arborele care se înalță în piața [= «centrul»] satului are și el o semnificație simbolică: sub teiul, ulmul, măslinul sau platanul centenar este locul unde se tratau problemele satului, unde se reuneau bătrânii satului pentru deliberare. Este *arborele de tratative* (*l'arbre à palabres*) din țările africane, *stejarul de judecată* din Evul Mediu francez. Nu atât funcția pe care o au acești arbori este cea care conferă sacralitate locului, cât însuși caracterul zeului-arbore conferă manifestărilor ce se desfășoară sub frunzișul său un sens religios" (111, p. 208).
120. Aceeași imagine „sacralizantă" se regăsește în *cântecele de leagăn* în care pruncul, învelit în „față dalbă de mătase", este legănat de vânt într-un „legănel de păltinel" (4) sau într-un „legănuț de păltinuț" (*cf.* Sim. Fl. Marian, *Nașterea la români*, București, 1892, p. 434).
121. Vezi legenda *Sfântul Susoie și Mălăția* (sic!), la Mihail Robea, *Basme, snoave, legende și povestiri populare. Folclor din Valea Vâlsanului, Argeș*, Societatea Literară „Relief românesc", București, 1979, pp. 155-157.
122. Ion H. Ciubotaru, „Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. Marea trecere", în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, 1986, p. 69. Pentru societățile tradiționale, spirala (labirintul, în general) este forma predilectă de reprezentare a drumului parcurs de sufletul defunctului. Așa cum a demonstrat etnologul Paul P. Drogeanu, „toiagul" – un obiect ritual din recuzita ceremonialului funerar românesc, o lumânare spiralată de lungimea defunctului, arzând centripet la căpătâiul (sau pe pieptul) acestuia – este un „simbol material" al itinerarului postum al sufletului (*cf.* „Despre un model poietic al marii treceri", în *Anuarul I.C.E.D.*, 3, seria B, București, 1985, pp. 459-485).
123. În jurul anului 1900, Simeon Florea Marian nota că textul *Minunile Sf. Sisoe* „nu lipsește mai nici într-o casă în care se află vreun copil bolnav de *Samca, reul* sau *reutatea copiilor*" (*cf.* 4). Vezi și Ioana Ene, „Un document etnografic foarte rar – tabletă apotropaică din colecția Muzeului județean Vâlcea", în *Buridava*, vol. IV, 1982, p. 247.
124. Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.
125. Émile Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, E.J. Brill, Leiden, 1981.
126. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishing House, Sofia, 1985.
127. Semnalez aici încă o excepție. Spre deosebire de colinde, în unele legende populare românești Sf. Maria pleacă și ea în

„lumea de dincolo", cu „opinci de fer" și „toiag de oțel", în căutarea lui Isus, care fusese răstignit. Salcia (ca bradul, în *cântecele funerare*) se face „punte peste apă" pentru ca să poată să treacă Sf. Maria, care o binecuvântează (Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, București, 1899, p. 260; vezi și 92, p. 130). Cred că este vorba de o preluare din ciclul de credințe românești referitoare la parcursul spre „lumea de dincolo".

128. De fapt, sunt atestate și variante populare ale baladei, în care trupul lui Brâncoveanu este jupuit și pielea împăiată (99, p. 687; 101, p. 318). Mai mult decât atât, o imagine identică cu cea din balada *Brâncoveanu*, culeasă de Alecsandri, se regăsește în unele variante ale baladei *Stoian Bulibașa*: „De piele mi-l jupuia/ [...]/ Pielea cu paie-o umplea,/ Pân noroi c-o tăvălea,/ D-un paltin o atârna" (108, I, p. 169; vezi și 101, p. 326).
129. Pentru grecii arhaici, în „călătoria pe celălalt tărâm" era absolută „nevoie de călăuze", căci „calea ce duce la Hades" nu e „nici simplă, nici una singură", ci „are nenumărate răspântii și răscruci" (Platon, *Phaidon*, 108 a).
130. Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1988.
131. Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, Editura Paideia, București, 2002.
132. Alexandru Russo, *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Ediținea Academiei Române, București, 1908, p. 99.
133. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, ed. cit., p. 129.
134. Vasile Alecsandri, *Pasteluri și alte poezii*, antologie de Mircea Ghițulescu, Editura Minerva, București, 2003, p. 223.
135. Mihaela Timuș, „Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens", în *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 22, 2008 [2012], pp. 105-118.
136. Plinius, *Naturalis historia*, vol. III, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 25.
137. Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, ediție îngrijită de Valeriu Rusu, Editura Minerva, București, 1979, p. 72.
138. Constantin Eretescu, *Știma apei. Studii de mitologie și folclor*, Editura Etnologică, București, 2007; vezi capitolul „Forme vechi de cult al copacilor" (pp. 29-50).

IV. Balaurul și solomonarul. Termenii unei ecuații mitice arhetipale

1. Șaman – solomonar

În cadrul mitologiei române, originea solomonarului este o problemă controversată. Această situație nu este motivată, ca în cazul altor „pete albe" din mito-folclorul românesc, doar de sărăcia informațiilor, ci și de faptul că datele existente sunt nu de puține ori ambigue sau contradictorii.

Mai mult decât atât, „portretul-robot" al solomonarului pare să includă elemente eterogene, anexate și suprapuse de-a lungul timpului, provenind din alte sfere ale folclorului mitic: tradiția referitoare la preoții traco-geți cu presupuse atribute meteorologice, legendele populare referitoare la Sf. Ilie, textele apocrife privitoare la regele Solomon etc. Aceste cauze și altele încă fac din tradiția referitoare la solomonar un complex mito-folcloric greu de elucidat, astfel că cercetătorul este pus în fața unui *puzzle* al cărui set (incomplet) de „piese" urmează să fie ordonat pentru a da în final o imagine coerentă.

Există sau nu filiație între preoții traci *kapnobatai* și solomonari? În ce constă inițierea solomonarilor? Este solomonarul un șaman? Cât din tradiția referitoare la Solomon a trecut în sfera tradiției referitoare la solomonari? Când și cum s-a produs acest din urmă fenomen? Cum se explică asemănarea (în multe privințe, identitatea) dintre solomonarul român și omologi ai acestuia din tradiția folclorică a unor populații învecinate? Cum se explică supraviețuirea în paralel, în mentalitatea populară, a tradițiilor referitoare la solomonar și a celor referitoare la Sf. Ilie, în condițiile în care ambii guvernează aceleași fenomene atmosferice? ș.a.m.d. Iată

doar câteva probleme cu care se confruntă cercetătorul fenomenelor culturii populare, probleme cărora trebuie să le găsească soluții, chiar dacă ipotetice. La o parte dintre aceste întrebări, câțiva cercetători au încercat unele răspunsuri, dar ele sunt controversate încă, puține dintre ele bucurându-se de un consens general.

În privința relației dintre solomonar și șaman (în speță șamanul din tradiția maghiară, *táltos*), Mircea Eliade (1, p. 225) a preluat ideile formulate de celebrul șamanolog ungur Vilmos Diószegi (2). Acesta din urmă prezintă mai multe elemente definitorii pentru un șaman, care ar fi atestate la *táltos*, dar nu și la solomonarul din tradiția românească (și nici la „vrăjitori" omologi din alte tradiții populare: *planetnik* la polonezi, *garabanciaș* la sârbo-croați și unguri etc.). Principalele trăsături care definesc șamanul (somnul/moartea rituală, „dezmembrarea" inițiatică, extazul șamanic etc.) nu se regăsesc la solomonar. Cu toate acestea, unele interferențe și influențe între șaman (*táltos*) și omologul maghiar al solomonarului (*garabonciás diák*) au fost semnalate de unii cercetători (17; 44; 54).

Printre altele, Vilmos Diószegi afirmă că numai șamanul (*táltos*), nu și solomonarul, este supus unei inițieri și că numai acesta posedă o costumație particulară și tobă (2, pp. 112-122). Fără să am intenția de a susține că solomonarul din tradiția românească posedă trăsături definitorii șamanului, voi încerca totuși să corectez afirmațiile cercetătorului ungur. Trebuie spus faptul că, pentru mentalitatea populară românească, inițierea solomonarului este un act obligatoriu și că aceasta este din abundență atestată în credințele și legendele populare. Este chiar, după știința mea, singurul personaj din folclorul mitic românesc la care actul inițierii este în mod expres și limpede menționat.

De asemenea, afirmația cercetătorului Vilmos Diószegi privind faptul că numai șamanul (*táltos*), nu și solomonarul, ar poseda o costumație particulară nu este întru totul corectă. În tradiția populară românească solomonarul e descris ca purtând o anume costumație (haine zdrențuite, de cerșetor, sau gubă, sau „șapte pieptare" de care nu se leapădă niciodată, nici în toiul verii), dublată de unele accesorii strict particulare: o traistă, o carte magică, un frâu din coajă de mesteacăn, un toiag cu care a fost omorât un șarpe, un topor de fier, descântat.

Un accesoriu insolit al solomonarului este „o toacă mică de lemn", dar aceasta nu este atestată decât în unele credințe și legende populare. Două ar putea fi motivele acestui din urmă fenomen. Fie este vorba de un accesoriu magic străvechi, ale

cărui semnificații s-au atrofiat de-a lungul timpului, fie, dimpotrivă, este vorba de un element împrumutat relativ recent din alte sfere mito-rituale (împrumut care nu a apucat să se generalizeze). Potrivit informațiilor folclorice privind rolul magic atribuit toacei solomonarului, aceasta nu poate fi considerată decât forțat ca fiind un posibil echivalent al tobei șamanului. Sunetele produse de toaca solomonarului pun în mișcare sau opresc „duhurile", dar exclusiv pe cele cu caracter meteorologic (137). Toaca poate declanșa sau opri ploile (furtunile, vânturile etc.), așa cum rezultă din unele legende populare solomonărești (3, p. 45) sau din descântece folosite de ex-solomonari:

> Cu toaca te opresc
> Dacă ești nor necurat,
> Să te duci peste munți,
> Dacă ești curat
> Să vii peste sat (85, p. 425).

Ca argument în favoarea ideii că o astfel de practică rituală cu caracter meteorologic este străveche în zona carpato-dunăreană și că, inițial, în locul toacei era folosită toba se poate cita un text scris înainte de secolul al III-lea e.n., cuprins în *Paradoxograful lui Robde*: „Se spune că geții întâmpinau cu lovituri de tobă tunetele lui Zeus" (71, p. 635).

Referitor la vrăjitorii populari români, și alți cercetători au afirmat că nu sunt atestate nici inițierea, nici „semne exterioare" particulare (40, p. 63). Astfel de afirmații sunt în general corecte, dar nu și în privința solomonarului, care face excepție.

2. *Kapnobates* – solomonar

La începutul secolului I e.n., comentând un pasaj dintr-o carte (pierdută azi) a lui Poseidonios și un altul din *Iliada* lui Homer (XIII, 5-7), Strabon scria următoarele:

> Poseidonios afirmă că misii se feresc, din cucernicie, de a mânca vietăți; și iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc cu miere, lapte și brânză, ducând un trai liniștit – pentru care pricină au fost numiți *theosebeis* [= adoratori ai

> zeilor] și *kapnobatai*. Unii traci – spune acesta [= Poseidonios] – își petrec viața fără să aibă legături cu femeile, numindu-se *ktistai*; ei sunt onorați și socotiți sacri trăind, așadar, feriți de orice primejdie. Pe toți aceștia, poetul [= Homer] i-a numit „strălucitii mulgători de iepe", „cei care se hrănesc cu lapte", „cei care duc viață sărăcăcioasă" și „oamenii cei mai drepți" (*Geografia*, VII, 3, 3).

Din mai multe considerente, împărtășesc părerea lui Mircea Eliade potrivit căreia „aceste informații sunt valabile și pentru geți" (41, p. 56). Geții și misii vorbeau aceeași limbă (106, pp. 50-55). Ei populau cam aceleași teritorii: „Acești geți locuiau și pe un mal și pe celălalt al Istrului, ca și misii, care sunt și ei traci – acum ei se numesc moesi" (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 2). Astfel că geții și misii erau adesea confundați: „Neamul sălbatic al geților a existat și pe vremea strămoșilor; căci ei sunt moesi" (Salustius, *Istorii*, IV, 18). De altfel, chiar Strabon, după pasajul mai sus citat (*Geografia*, VII, 3, 3), atribuie geților ceea ce inițial le atribuie misilor: „Socotindu-i *theosebeis* și *kapnobatai* pe cei fără femei, [geții] s-ar ridica împotriva părerii obștești" (*Geografia*, VII, 3, 4).

Pe bună dreptate, Mircea Eliade a susținut că „termenii *theosebeis* și *kapnobatai* […] desemnează de fapt anumite persoane religioase și nu totalitatea poporului" (41, p. 57). Pe de altă parte, I.H. Crișan a dus argumente privind faptul că acești preoți-asceți-vegetarieni „sunt adepți ai doctrinei zalmoxiene", pentru că, așa cum afirmă tot Strabon, „a dăinuit la geți obiceiul pythagoreic, adus lor de Zalmoxis, de a nu se atinge de carnea animalelor" (*Geografia*, VII, 3, 5; *cf.* 106, p. 389).

Dacă aserțiunile de mai sus sunt corecte, atunci din pasajul lui Strabon se pot desprinde câteva caracteristici specifice tagmei de preoți-anahoreți geto-misieni, adepți probabil ai doctrinei zalmoxiene: erau vegetarieni și caști, trăiau în adorarea zeilor, departe de colectivitate și de plăcerile lumești, erau onorați și socotiți sfinți etc.

După aproape două mii de ani, „portretul" solomonarilor – așa cum reiese acesta din credințele și legendele populare – nu este foarte diferit. Ei trăiesc în afara colectivităților, „în apropierea iezerelor" (8, p. 146), „în pustie" (109, p. 173), „în munți prin peșteri, în păduri, în colibe sau prin țarine" (8, p. 143). Când totuși solomonarii coboară în sat, ei „nu dorm nicicând în casă, de-ar și crepa lemnul de frig" (8, p. 143; 18, pp. 165-166). Ei au înfățișare

de „oameni sălbatici, cu păr sburlit” (8, p. 142). Apariția lor este umilă, de cerșetori-rătăcitori: „hainele lor sunt numai petece și murdare” (8, p. 142). Este semnificativ faptul că așa-numitul *Lexicon de la Buda* (1825), care conține una dintre cele mai vechi atestări documentare ale termenului *solomonar*, este tradus în germană prin *Lumpenmann* (98). De regulă, solomonarii cerșesc (și primesc) alimente, dar în cantități mici și niciodată carne: „un ou, că alte lucruri nu mănâncă” (39, p. 29), sau lapte, faguri de miere (109, p. 177), „oloi de floarea-soarelui” sau „o coajă de mălai” (138). Vegetarianismul lor este o lege niciodată călcată: „șolomâner – ăla nu mănâncă de dulce” (65, p. 115).

De altfel, cerșitul hranei nu pare a avea rostul de a potoli foamea solomonarului, ci acela de a testa bunăvoința săteanului: „Ca să cerce credința oamenilor și mai ales dărnicia față de săraci. Pentru aceea cutreieră satele ca cerșitori” (8, p. 144). Unele credințe menționează faptul că „pita căpătată de pomană nu o mănâncă, ci o aruncă pe ape” (8, p. 143). Pare a fi un gest sacrificial „pentru sufletul morților” (4, p. 129) sau poate un gest magic de „dezlegare a ploilor”, cum este atestat în practicile vrăjitorilor din unele zone ale țării (12, p. 861). Traiul ascetic al solomonarului este reglementat de „rânduielile cele vechi”: „El duce viață sub mare canon, căruia i s-au supus toți solomonarii. Numai așa pot ei cunoaște stihiile și le pot rândui după voința lor” (109, p. 173).

În ceea ce privește castitatea solomonarilor, aceasta este evidentă, chiar dacă, de regulă, e subînțeleasă și doar arareori consemnată în mod expres: „Pot stăpâni [stihiile] și bărbații ca mine – spune un solomonar, într-un basm bucovinean –, da[r] trebuie să trăiască într-o pustie, că numai așa le cresc puterile. Fetele și femeile îi seacă de puteri și-i schimbă-n oameni ca toți oamenii. Acestea-s rânduielile cele vechi, pe care trebuie să le ținem cu mare strășnicie, c-atuncea ascultă stihiile de noi” (109, p. 178).

Încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Ion Budai-Deleanu scria cât de temuți și cinstiți de oameni erau solomonarii (92, II, p. 286). Ei sunt considerați „călugări”, „oameni sfinți”, „oameni foarte pii [= pioși] și învățați”. Se crede că însuși „Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca nește sfinți, i-a ridicat în nori, și acum ei conduc norii [balaurii] după cum voiesc” (8, p. 144). Traian Gherman, un harnic folclorist care, în primele decenii ale secolului XX, a cunoscut îndeaproape tradiția referitoare la solomonari, a descris astfel felul cum sunt percepuți și tratați aceștia în popor:

> Prin satele românești adeseori vezi cerșind din casă-n casă câte-un om […], căruia i se deschid toate portițele, iar dărnicia românului, și altfel proverbială, l-ar îngrămădi cu toate bunătățile mesei și camerii lui. Nu vezi să-l huiduiască de la o singură casă, o vorbă aspră n-auzi de la nime, iar privirile ce i le aruncă nu sunt de compătimire, ci din contra se uită la acest cerșitor cu un fel de sfială, și umilirea ce ț-o insuflă convingerea că în fața ta ai un om mai altfel decât tine, un om superior. Dar dacă ai știi că cerșitorul acesta la adecă nu e cerșitor simplu avizat la mila oamenilor, ci e un *șolomonar*, și dacă ai ști ce convingere nestrămutată are poporul despre șolomonari, paradoxul acesta l-ai afla de o urmare firească, enigma ț-ar fi dezlegată (8, p. 141).

*

Referitor la enigmaticul termen *kapnobatai*, folosit de Strabon, cercetătorii s-au împărțit în mai multe tabere, în funcție de felul cum au tradus termenul și de înțelesul pe care l-au atribuit traducerii respective:

- „călători prin nori" – a tradus Vasile Pârvan, fără să dea sensul sintagmei (72, p. 95). Tot așa a tradus termenul Traian Herseni și alții, referindu-se la atributele meteorologice ale preoților geto-misieni (3, p. 49; 5, p. 19). I.I. Russu (73, p. 123) consideră traducerea lui Pârvan ca fiind „lipsită de orice valoare", susținând că este vorba de „un cuvânt tracic neînțeles și desfigurat în gura grecilor" (ipoteză susținută întâi de Lamer);
- tot traducerea „călători prin nori" o acceptă și H. Daicoviciu și M. Coman. Primul consideră expresia ca fiind „o poreclă pe jumătate respectuoasă, pe jumătate ironică, legată eventual de anumite preocupări astronomice ale preoților sau de vârfurile de munte unde se găseau sanctuarele și peșterile lor" (74, p. 274). Cel de-al doilea crede că atributul respectiv fie are un sens figurat, mistic, fie este o *interpretatio graeca* a unui termen autohton (4, p. 126), ipoteză formulată inițial de Lamer și acceptată de I.I. Russu;
- „cei care se hrănesc cu fum [= cu aer]", adică cei care postesc, cu lecțiunea *kapnobotai* sau *kapnopotai*. Sau „cei care calcă în picioare fumul", adică cei care se abțin de la

alimente preparate la foc (Pape, Kuhn, Gooss, Tomaschek; vezi 70, pp. 341 și 71, p. 227);

– „umblători prin fum" (140), traducere legată fie de practicarea unor rituri apotropaice (75, p. 156), fie de practicarea fumigațiilor de plante psihotrope în vederea provocării extazei, idee lansată încă din 1873 de Alexandru Odobescu (143) și Cezar Bolliac (144), și susținută de Mircea Eliade (1, pp. 390; 41, pp. 56-57), Zoe Petre (198, p. 230) ș.a. Vezi și nota 136.
– în ultimul timp pare să câștige teren și o altă ipoteză, și anume aceea că numele preoților *kapnobatai* a rezultat din faptul că ei își asumau funcția de prezicere a viitorului după forma și felul de răspândire a fumului, act de divinație cunoscut sub numele de *kapnomanteia*. „Termenul *kapnobatai*, deși are o etimologie populară greacă, nu înseamnă «călători prin nouri» sau «călători prin fum», ci exprimă o denumire a preoților daci primită pe baza unor funcții religioase, legate de prezicerea viitorului" – scrie A. Bodor (43, p. 17), iar părerea sa este împărtășită și de alți exegeți (42, p. 75).

De-a lungul timpului s-au formulat și alte ipoteze privind această spinoasă problemă. Evident, multitudinea ipotezelor (care nu suportă o demonstrație categorică) este în acest caz un simptom al sărăciei informațiilor. Chiar și un comentator cum este Gheorghe Mușu, care de regulă nu ocolește ecuațiile cu mai multe necunoscute, refuză să deschidă dosarul termenului *kapnobatai*, pe motiv că problema „nu oferă nici un punct necontroversat (cel puțin până acum)" (77, p. 206).

Cercetătorul are deci la îndemână suficiente (prea multe chiar) variante din care poate să aleagă, dar aderarea la una sau la alta dintre soluții se face, în acest caz, pe baze mai mult sau mai puțin intuitive. Doar acceptarea primei ipoteze (*kapnobates* = preot „călător prin nori", prin analogie cu *aerobates* = „călător prin aer", la Aristofan, *Norii*, 225, 1503) este în măsură să justifice o discuție privind o posibilă relație, pe verticala timpului, între preoții traci *kapnobatai* și solomonarii din tradiția folclorică românească. Dosarul comentariilor (pro și contra) este, și în acest caz, destul de bogat.

Posibilitatea acestei filiații a fost enunțată pentru prima dată (ce-i drept, într-un mod interogativ) într-un studiu semnat de Ion

Taloș (3), la care voi mai avea prilejul să fac trimiteri. Iată pasajul la care mă refer: „Ar fi posibil ca legendele solomoniene orientale să se fi întâlnit pe teren românesc cu unele legende locale despre urmașii acelei «tagme de anahoreți… celibatari» ai dacilor, despre care Strabon și Josephus Flavius scriu că se abțineau de la plăcerile lumești și pe care poporul îi considera «călători prin nori»?" (3, p. 49).

Ulterior, într-un studiu devenit notoriu, Traian Herseni a detaliat problema, ajungând, „după analize atente și minuțioase, semiotice și comparativ-istorice", la concluzia că „solomonarii continuă, într-o formă populară, țărănească, vechile ordine ale preoților--magicieni din aceste ținuturi, care ne conduc din nou la geto-daci. *Ktistai* sau, se pare, mai corect *skistai* («cei care se abțin de la plăcerile lumii»), menționați de Strabon la geto-daci, care îi numea «călători prin nori», […] au fost fără îndoială precursorii geto-daci ai solomonarilor români" (5, p. 19). Traian Herseni promitea să revină mai pe larg asupra acestei probleme, într-o lucrare de ansamblu privind cultura populară română. Trecerea în neființă a cercetătorului (în 1980) a întrerupt însă acest proiect sau poate că proiectul a fost finalizat într-un manuscris care își așteaptă editorul.

Desigur, ipoteza este spectaculoasă și ispititoare. Din păcate însă, lipsa de informații pe o perioadă de circa 1.900 de ani (între mărturia lui Poseidonios, reluată de Strabon, și primele atestări despre solomonari) face ca această ipoteză să rămână doar plauzibilă, chiar dacă, în mod abuziv, E. Agrigoroaiei consideră că Traian Herseni *a demonstrat* „originea dacă a solomonarului" și, prin urmare, că „preoții daci «călători prin nori» (*kapnobatai*) sunt autentici solomonari" (6, p. 244).

Mai precaut, Mihai Coman crede că „speculațiile lui T. Herseni" (preluate ulterior de E. Agrigoroaiei) sunt „exagerate, greu de susținut și verificat științific" (4, p. 123) și că este „dificilă și doar ipotetică asimilarea șolomonarilor cu acei inițiați dacici" (4, p. 126). Unul dintre argumentele invocate de Coman pentru a combate ipoteza asimilării în discuție constă în aceea că, pe când tradiția folclorică îl prezintă pe solomonar călătorind prin nori călare pe balaur, autorii greci nu descriu vreo imagine similară relativ la preoții geto-misieni „călători prin nori". Argumentul în sine este interesant, dar (din păcate!) nu se poate ști dacă Strabon a preluat de la Poseidonios toate informațiile referitoare la inițiații geto-misieni

sau dacă nu cumva primul a selectat doar câteva dintre cele redactate de al doilea – selecție pe care o operează Strabon în cadrul aceleiași discuții și în informațiile referitoare la traci cuprinse în *Iliada*. Este posibil ca Strabon să fi preluat de la Poseidonios doar informațiile care i se păreau a fi utile demonstrației sale, și anume că misienii pe care îi evocă Homer în *Iliada* (XIII, 5-7) erau localizați în Tracia, la Dunăre, și nu în Asia Mică, excluzând în schimb informațiile care i s-au părut a fi inutile sau fanteziste. Nu se poate exagera, considerând că dacă autorii antici greci sau romani nu au consemnat un fapt înseamnă că acel fapt nu a existat (neconvingătorul *argumentum ex silentio*).

În primul rând, o parte dintre cărțile scrise în epocă s-au pierdut (cum este cea a lui Poseidonios, de exemplu). În al doilea rând, se știe că informațiile referitoare la geto-daci parvenite de la autorii antici sunt destul de sărace și câteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mână. Așa cum am mai spus, situația este și mai gravă atunci când este vorba de credințele și practicile religioase ale geto-dacilor care, pe de o parte, fiind tainice, ajungeau cu greu și fragmentar la cunoștința străinilor și, pe de altă parte, aceștia din urmă nu puteau recepta adevăratele semnificații ale unor credințe și rituri specifice. De multe ori, ele erau străine de ideile religioase ale străinilor, cazuri în care fie că omiteau să le redacteze, fie că le „înghesuiau" între coordonatele mentalității lor proprii.

> Ar fi zadarnic să deplângem *sărăcia documentelor* – scrie Mircea Eliade –, dar nu trebuie pierdut din vedere că informațiile privind ideile și practicile religioase ale geto-dacilor sunt *fragmentare și aproximative*. Cele câteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă *numai la anumite aspecte ale religiei, ignorând restul – și suntem constrânși să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest* (41, p. 67; sublinierile îmi aparțin).

Chiar la Herodot, în pofida seriozității și a bogatelor sale informații, se găsesc pasaje imprecise privind credințele religioase și practicile rituale ale geto-dacilor, redactate „cu o uimitoare neglijență gramaticală și stilistică", cum se exprimă același istoric al religiilor (41, p. 66).

Este evident și faptul că Mihai Coman nu face exagerarea pe care o aminteam mai sus (*argumentum ex silentio*). El nuanțează

problema, părându-i-se nefiresc ca autorii greci să fi omis a scrie despre un eventual vehicul ofidian al preoților traci „călătorind prin nori". Nefiresc pentru că „imaginea unui preot inițiat zburând prin nori călare pe un balaur era prea frapantă, prea exotică, pentru a nu fi reținută și redată de autorii greci, atât de curioși și atât de însetați de pitoresc" (4, p. 125). Am văzut deja că existau suficiente motive ca o credință/practică religioasă a unei populații „barbare" să fi rămas necunoscută autorilor greci/romani sau să nu fi supraviețuit de la o preluare la alta a informațiilor. Mai mult decât atât, „imaginea" în discuție nu era chiar atât de „frapantă" și de „exotică", încât nesemnalarea ei de către autorii greci să constituie un argument suficient al inexistenței sale. Dimpotrivă, astfel de „imagini" abundă în textele mitologice, istorice sau (mito)literare ale Antichității. Voi încerca să trec în revistă câteva astfel de relatări, privind inițiați (magi, preoți, extatici) cărora li se (sau care își) atribuiau nu numai puteri meteorologice, dar și aceea de a se ridica sau de a călători în văzduh:

a) Din bogata mitologie chineză, aleg un singur exemplu, acela al eroului semilegendar Yui, strănepotul și, se pare, preotul zeiței Niui-Wa. Figura mitologică a acestei zeițe este complexă (i se atribuie antropogeneza, omorârea Dragonului Negru, restabilirea ordinii postdiluviene etc.), dar în vechi texte chineze (*Huianan-zi*) este prezentată ca o divinitate a furtunii și a tunetului, călărind pe balaurii norilor: „[Niui-Wa] șade în carul tunetului, la care e înhămat un dragon înaripat în mijloc, iar în lături sunt dragoni fără coarne. Nori galbeni împodobesc carul ei, un dragon alb zboară înainte, iar un șarpe o urmează. Așa plutește ea în înălțimi, printre demoni și spirite, ridicându-se până în cerul al nouălea" (62, p. 501). Yui a plecat de pe pământ urcându-se pe muntele Tziui, „de unde și-a luat zborul", dar a revenit pentru a salva omenirea de potop. El însuși cu chip de dragon, Yui a chemat din cer doi dragoni și a poruncit unui acolit să încalece pe ei și să inspecteze din văzduh pământul, măsurând amploarea inundației. Acesta a zburat călare pe dragoni, iar când niște oameni au tras cu săgeți în el, solul lui Yui a declanșat vântul, tunetul și ploaia peste ei. Yui a omorât dragonul Sian-yao, care produsese și menținea potopul și a primit de la duhul antropoihtiomorf al Fluviului Galben o hartă a pământului pe baza căreia, cu ajutorul Dragonului Galben, a săpat canale de scurgere. În sfârșit, într-o

peșteră labirintică, eroul a primit de la un dragon un disc de jad cu care „a pus în orânduială pământul și apele" (61, pp. 309-314; 141, pp. 66 și urm.; 142, pp. 235 și urm.). Multe dintre aceste motive mitice au supraviețuit în tradiția chineză, regăsindu-se în texte folclorice (63, p. 145).

b) Un vechi poem babilonian (secolul al XIV-lea î.e.n.) îl prezintă pe Adapa din Eridu, mare preot al zeului Ea. Printr-o incantație magică, Adapa a rupt o aripă a *Vântului de Sud* (imaginat ca o ființă hibridă înaripată), producând astfel seceta, pentru că „șapte zile *Vântul de Sud* n-a suflat peste țară". Apoi preotul Adapa s-a ridicat la cer pentru a da socoteală de fapta sa în fața zeului uranian Anu (60, pp. 54-60; 61, pp. 152-154).

c) Legenda ebraică a profetului Eliah Tesbiteanul este bine cunoscută. În timpul regelui Ahab (secolul al IX-lea î.e.n.), Eliah instaurează în Israel o cumplită secetă: „nu va fi în anii aceștia rouă ori ploaie decât prin cuvântul gurii mele" (*I Regi*, XVII, 1). Riturile pentru aducerea ploii au fost în van îndeplinite de preoții zeului Baal, pe când cele săvârșite de Eliah în numele zeului Iahve (construirea jertfelnicului, sacrificiu de viței pentru arderea de tot, vărsare magică a apei, rugă) și-au atins scopul. „Cerul s-a întunecat de nouri și s-a pornit furtună și ploaie mare" (*I Regi*, XVIII, 45). Ulterior, profetul Eliah s-a ridicat la cer „într-un vârtej de vânt", având ca vehicul „un car de foc, cu cai de foc" (*II Regi*, II, 11). Pe pământ a rămas discipolul său, Eliseu.

d) Rămânând în cadrul tradiției ebraice, nu pot să nu-l amintesc pe „vrăjitorul total", regele iudeu Solomon (secolul al X-lea î.e.n.), cel care a ajuns să fie considerat, în Orientul Apropiat și în Europa, ca fiind patronul vrăjitorilor (inclusiv al solomonarilor din tradiția populară românească). Din nenumăratele puteri magice care au ajuns să i se atribuie regelui iudeu, doar câteva mă interesează acum în mod special: 1) Solomon avea putere asupra demonilor, pe care putea să-i lege (în lanțuri sau, pur și simplu, prin formule magice scrise sau rostite) și să-i oblige să-l slujească; 2) prin intermediul demonilor, Solomon avea putere asupra vânturilor și putea să zboare oriunde voia. Iată cum a fost, de exemplu, preluată această credință în Coran, unde Alah declară prin gura lui Mahomed următoarele: „Lui Solomon i-am dat în stăpânire vântul puternic care-l ducea, după poruncile sale, [...] și i-am dat

în stăpânire demonii aceia care se puteau scufunda în mare" (*Sura proorocirilor*, XXI, 81-82; *cf.* 145, p. 262). În legende musulmane apocrife, „demonii vânturilor" devin „îngeri" care-și oferă regelui biblic serviciile: „Suntem îngerii ce stăpânim cele opt vânturi… După cum îți va fi voia și gândul, ele vor sufla cu putere sau se vor potoli… Când vei porunci, te vor ridica în sus, mult deasupra pământului, și te vor duce pe creștetele celor mai înalți munți" (28, pp. 96-97). Astfel de legende, cu rădăcini în tradiția ebraică și în vechi texte apocrife, au beneficiat de o carieră prodigioasă în folclorul popoarelor. Solomon putea descinde pe fundul mării cu ajutorul dracilor sau călare pe un *pește mare* (ca într-o legendă moldovenească), putea să întreprindă ascensiuni până la Dumnezeu sau călătorii prin aer pe spatele unei „păjuroaice" (12, p. 969) sau cu cai năzdrăvani sau, pur și simplu, pe un magic covor zburător.

e) Într-o legendă antică, Andromeda – fiica regelui etiopian Kephaios – este desemnată să fie jertfită unui balaur marin care pustia ținutul. Fecioara este salvată și monstrul răpus de Perseu, care zbura prin văzduh datorită unor sandale înaripate (Ovidiu, *Metamorf*oze, IV).

f) Tot despre un sacrificiu uman ratat vorbește legenda Ifigeniei, care trebuia să fie decapitată pe altarul zeiței Artemis, pentru oprirea unei furtuni. În ultima clipă, zeița o înlocuiește cu o căprioară, care e sacrificată în locul ei. Ifigenia este învăluită de un nor și purtată prin aer până pe țărmul Mării Negre (Taurida), unde devine preoteasă la templul zeiței Artemis (Euripide, *Ifigenia la Aulis*; și Ovidiu, *Metamorfoze*, XII).

g) Și în legenda *lânii de aur* se găsesc „zburători prin nori" și rituri sacrificiale, de data aceasta pentru declanșarea ploii. Phrixus și Helle – fii ai Nephelei (zeița norilor) și nepoți ai lui Eolus (zeul vântului) – urmau să fie sacrificați pentru a pune capăt unei secete cumplite care afecta Beoția. În ultima clipă, Nephele îi salvează, ridicându-i la nori pe un berbec cu lâna de aur, care urma să-i ducă prin văzduh până în Colchida, pe țărmul Mării Negre. Ulterior, balaurul pus să păzească *lâna de aur* a fost legat magic de Iason, cu ajutorul vrăjitoarei caucaziene Medeea.

h) Preoteasă a zeiței Hecate (patroană a vrăjitoarelor), Medeea mă interesează în cel mai înalt grad. Unele dintre prerogativele

sale magice par a fi generate de aceeași mentalitate care a dat naștere tradiției referitoare la solomonari în spațiul carpato-dunărean. Medeea se deplasează prin văzduh purtată de balauri:

> Un car lângă ea se scoborâse din ceruri.
> Urcă în el și-ale șerpilor gâturi sub frâie supune
> Și cum din mâini ușurele hățuri smucește, îndată
> E-n sus purtată […]
> Nouă zile și nopți colindat-a
> Toate ogoarele pe carul tras de balauri cu aripi
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 219-235; vezi și Diodor Siculus, *Biblioteca istorică*, IV, 51; Euripide, *Medeea*, 1321; Apollodorus, *Bibliotheke*, I, 9, 25).

Puterile sale hidrometeorologice sunt nelimitate:

> …când vreau, eu întorc spre izvorul lor râuri, uimite
> Ale lor maluri privind, răzvrătitele mări potolesc și
> Le răscolesc prin descântec, când sunt liniștite; împrăștii
> Norii și-i strâng; eu pe vânturi le-alung și le chem
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 199-203).

Citit cu atenție, din textul lui Ovidiu reiese caracterul hidrometeorologic al balaurilor supuși de Medeea. Vrăjitoarea îmblânzește balaurul care păzea *lâna de aur* cu aceleași descântece cu „care-a mării mânie și-umflatele râuri le potolesc" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 154). Ca și solomonarul, Medeea se ridică în văzduh fie pe spatele unor „balauri înaripați" (*ibidem*, VII, 350), fie pe „un nor adunat printr-o vrajă" (*ibidem*, VII, 424).

i) Tot „călătoare prin nori" în care trase de balauri sunt zeițele Artemis „Hiperboreeana" (= Bendis?) (Diodor Siculus, *Biblioteca istorică*, IV, 51) și Ceres – zeița recoltelor și patroana agriculturii. Într-o legendă relatată de Ovidiu, Ceres își împrumută vehiculul aerian unei nimfe, pentru ca aceasta să ajungă într-o „țară vecină cu sciții", la lăcașul daimonului foamei:

> …iar ca depărtarea să nu te-nspăimânte,
> Ia carul meu, ia balaurii mei și cu frâiele-acestea,
> Mână-i prin aer
> (*Metamorfoze*, VIII, 794-796).

Omoloagă a zeiței Ceres, Demeter posedă și ea un car aerian tras de balauri pe care îl dăruiește discipolului său Triptolemos, pentru ca acesta să-i învețe pe oameni agricultura. După cum notează Pausanias, „Antheias a înjugat balaurii la carul lui Triptolemos și a vrut să însămânțeze el însuși ogorul, dar a căzut de pe car și și-a găsit sfârșitul" (196).

19. Zeița Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (gravură) (Vincenzo Cartari, 1647)

j) Să-l amintesc și pe regele Numa Pompilius (secolele VIII--VII î.e.n.), care, ca mare preot al zeului *Jupiter Elicius* („cel invocat să coboare"), a orânduit și a consemnat în 12 cărți riturile care trebuiau îndeplinite în scopuri meteorologice. Regele Numa nu a fost propriu-zis un „călător prin văzduh" decât în sensul că s-a ridicat la cer după moarte. La dezgropare, sicriul i-a fost găsit complet gol (Plutarh, *Numa*, XXII). Un urmaș al acestuia, regele roman Tullus Hostilius, folosindu-se de cărțile magice ale lui Numa, a încercat și el să stăpânească fenomenele meteorologice, dar, încălcând tipicul slujbei rituale, a murit fulgerat (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, XXXI).

k) De același sfârșit a avut parte Phaeton, inabilul conducător de o zi al carului solar. Dar și Salmoneus, regele Elidei. Acesta din urmă a încercat să imite într-un car de aramă zborul prin nori al lui *Zeus Kataibates* („cel care coboară", omologul și omonimul lui *Jupiter Elicius*; *cf.* 108, pp. 393 și urm.). Mai mult decât atât, prin aruncare de torțe aprinse, Salmoneus imita fulgerele lui Zeus (Virgiliu, *Eneida*, VI, 585 și urm.; Diodor Siculus, *Biblioteca istorică*, IV, 68 și VI, 6-7).

Simeon Florea Marian a crezut că numele acestui erou din mitologia greacă, Salmoneus, a generat termenul *solomonar* din folclorul mitic românesc (139, p. 158). Soluția etimologică propusă de folcloristul bucovinean este falsă, dar apropierea făcută de el între Salmoneus și solomonar este semnificativă.

l) Să spun câteva cuvinte și despre vrăjitoarea Pamfila, din *Măgarul de aur* al lui Apuleius (secolul al II-lea e.n.). Pamfila este un personaj probabil fictiv, dar nu mai puțin emblematic pentru un anume tip de vrăjitoare din societatea romană din Antichitatea târzie. Ea putea să „cufunde lumea în haosul străvechi", aruncând astrele în Tartar sau învăluind soarele „într-o negură greu de pătruns, condamnându-l la un veșnic întuneric". De asemenea, ungându-se pe trup cu o alifie miraculoasă, ea putea să se preschimbe în pasăre (bufniță), pentru a zbura dintr-un loc în altul (*Măgarul de aur*, II, III). Credințele și practicile descrise de Apuleius se întâlnesc peste un mileniu, în forme aproape identice, la vrăjitoarele Evului Mediu european: practici magice și presupuse puteri meteorologice, folosirea de unguente miraculoase și deplasarea prin văzduh, călare pe demoni.

Mai mult, astfel de credințe (vezi zicala „dracul e calul babelor") și practici magice au supraviețuit, până acum câteva decenii, în unele regiuni conservatoare ale României, „în inima Munților Apuseni", de exemplu, unde „patrimoniul magic a fost mult mai bine conservat" (39, p. 74): „[Vrăjitoarele] au acoperit focu' să nu să vadă și au stins lampa și s-au desbrăcat în pchielea goală și s-au uns cu niște unsori pe tot trupu' și cân au gătit [= au terminat] au ieșit pe horn afară" (39, p. 75). Vezi elemente similare într-o povestire culeasă în Moldova, la începutul secolului XX (76). De asemenea, vezi *infra*, capitolul „Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean", subcapitolul „Plante magice și halucinogene".

Din cele mai vechi timpuri, pentru mentalitatea populară, putința unui om de a se ridica în văzduh era sinonimă cu putința

acestuia de a guverna fenomenele atmosferice. O astfel de credință a supraviețuit până târziu, în epoca modernă. Este motivul pentru care, de pildă, la Bruxelles, în anul 1828, populația a amenințat cu moartea și a alungat o femeie nevinovată, care dădea spectacole populare de ascensiune cu aerostatul, acuzând-o că a declanșat și menținut ploile excesive care periclitau recoltele (108, p. 385).

m) Polyaenus (secolul al II-lea e.n.) consemnează o informație privitoare la Kosingas, mare preot al zeiței Hera și conducător al triburilor trace Kebrenioi și Sykaiboai. Acesta își atribuia privilegiul de a comunica cu zeița Hera, urcându-se la cer pe „o mulțime de scări mari de lemn […] puse cap la cap" (*Stratagemata*, VII, 22). Nu se știe pe care zeiță a tracilor a asimilat-o autorul roman cu zeița Hera, dar se știe că, în imnurile orfice, Hera era numită „mama ploilor mănoase și doica vânturilor iuți" (146, p. 695). Mircea Eliade credea că, „în episodul foarte raționalizat de Polyaenus", referitor la marele preot Kosingas, „se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică […] la Cer" (41, p. 57) sau un ritual de „inițiere orfică" (147, p. 104).

n) Tot la sud de Dunăre, într-o zonă locuită în Antichitate de triburi tracice (misi, geți, triballi) s-a descoperit relativ recent un tezaur conținând tăblițe de argint aurit. Pe două dintre ele par a fi figurate preotese vărsând libații, ținând de căpăstru un balaur cu cap de cal și poate chiar înălțându-se în văzduh călare pe acesta. Dar despre acest tezaur traco-getic, datat din secolul al IV-lea î.e.n. și descoperit la Letnița (în zona nordică a Bulgariei de azi), voi mai avea prilejul să vorbesc peste câteva pagini (vezi *infra*, pp. 233-235).

o) Tot pe tărâm trac s-a născut tradiția referitoare la Orfeu (fiu al regelui trac Oiargos), preot al zeului Apollo și întemeietor al misterelor care-i poartă numele. Prin cântecele sale, Orfeu îmblânzea stihiile dezlănțuite ale naturii, așa cum a făcut-o, de exemplu, în timpul expediției argonauților, când a potolit prin (des)cântec furtuna. Într-un epitaf dedicat lui Orfeu (Antipater din Sidon, secolul al II-lea î.e.n.) stă scris:

> Orfeu [prin farmece]… nu vei mai adormi furtuna,
> nici grindina potopitoare,
> Nici viscolul stârnind zăpezi, nici vuietul hainei mări
> (*Antologia palatină*, VII, 8; *cf.* 69, p. 8).

De asemenea, imnurile orfice au păstrat invocații adresate 1. *norilor*, pentru a trimite „puzderia de stropi fecunzi" (*Imn*, XXI); 2. *mării*, pentru a se arăta „binevoitoare" și pentru a trimite „un vânt prielnic" (*Imn*, XXII); 3. *daimonului Nereus*, pentru a cruța de furtună (*Imn*, XXIII); și 4. lui *Zeus*, a cărui invocare magică este dublată de libații, pentru ca acesta să-și descarce mânia („Potop, vântoasă vijelie și tunete asurzitoare") pe meleaguri pustii, nelocuite (așa cum se spune că procedează și solomonarii în mitologia populară românească).

> Prea fericite zeu, descarcă-ți mânia-n valuri de noian
> Și-n creștete de munți! Cu toții cunoaștem marea ta putere,
> Primind libațiile noastre, ne hărăzește gânduri bune
> (*Imn*, XIX; *cf.* 69, pp. 40-43).

După cum consemnează tradiția, unele dintre incantațiile magice și imnurile orfice ar fi fost „însemnate" de Orfeu pe „tăblițe de lemn" (Euripide, *Alcesta*, 962). Altele ar fi fost compuse de acesta „sub puterea inspirației divine", iar „Musaios le-ar fi așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid, *Orationes*, 41; *cf.* 64, p. 67). Despre Musaios – „discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vârstă" (*cf.* Suidas), tot trac (*cf.* Strabon și mulți alții) și tot poet cântăreț și taumaturg – se spune că ar fi fost înzestrat cu darul de a zbura de către Boreas (135). Boreas este o personificare draconomorfă (cu aripi și coadă de șarpe) a vântului de nord, care-și avea lăcașul într-o peșteră din muntele tracic Haemus.

p) Să-l mai amintesc pe hiperboreeanul Abaris (secolele VII--VI î.e.n.), așa cum apare acesta în tradiția antică. Preot al zeului Apollo Hiperboreeanul, Abaris era și el un „călător prin văzduh" (*aerobates*), având ca vehicul o săgeată de aur. Chiar numele său pare să-i confirme această aptitudine: gr. *a-baris* = „fără greutate, ușor" (așa cum apare la Aristotel, *Despre cer*, 1, 8, 16 etc.). Iatromant și taumaturg, autor de incantații rituale (*katharmoi*), preotul-mag Abaris era dotat și cu puteri miraculoase asupra stihiilor atmosferice. El putea, de exemplu, „să deturneze vânturile" (Iamblichos, *Vita Pyth.*, 91).

Pun între paranteze faptul că, după unii autori, hiperboreii locuiau la nord de peștera din munții Haemus, unde-și avea sălașul Boreas (*Hyper-Boreas* = „mai sus, mai la nord de Boreas"). După alții (Diodor Siculus, *Biblioteca istorică*, II, 47), hiperboreii sunt „un

fel de preoți ai lui Apollo" care „locuiesc dincolo [mai sus] de locurile unde bate vântul Boreas", nu departe de Lună (deci în văzduh, în nori). Unii cercetători moderni i-au identificat pe misterioșii hiperboreeni cu *homines religiosi* daco-geți (75; 101, pp. 286-291).

Revenind la magul Abaris, consemnez faptul că, pentru unii istorici și filologi (Th. Mommsen, I.I. Russu – 73, p. 122; 157, p. 130), Seuthes – tatăl lui Abaris (*cf.* Suidas) – ar fi una și aceeași persoană cu Zeuta, marele preot al geților. Iordanes (*Getica*, 39) îl așază pe „învățatul Zeuta" alături de Zalmoxis și Deceneu. Oricum, Seuthes este un antroponim trac, fiind cunoscută o întreagă dinastie purtând acest nume la tracii odrisi, în secolele V-IV î.e.n. Seuthes I a domnit (424-410 î.e.n.) peste un întins regat trac care îngloba mai multe triburi tracice, inclusiv geți (Tucidide, *Istorii*, II, 96-97). Pe de altă parte, Platon (*Charmides*, 158 b) amintește descântecele rituale ale preotului Abaris ca având aceleași virtuți magice precum cele ale preoților geto-daci ai lui Zalmoxis.

q) Dar adevăratul taumaturg, care conform tradiției a excelat în arta stăpânirii fenomenelor atmosferice, a fost Empedocle din Agrigento (Akragas) (secolul al V-lea î.e.n.). El a fost poreclit „gonitorul vânturilor" (gr. *Alexanemos*; *cf.* Iamblichos, *Vita Pyth.*, 135-136) pentru că, sacrificând cândva mai mulți măgari (sacrificii specifice hiperboreenilor; *cf.* Pindar, *Pythice*, X, 33), a făcut din pielea lor burdufuri în care „a închis" vânturile care pustiau recoltele (Diogenes Laertios, VIII, 60; *cf.* 58, p. 411).

Tot Empedocle a fost cel care își asigura discipolii că îi poate învăța cum să oprească sau să declanșeze pe cale magică furtunile și ploile în beneficiul oamenilor. Așa rezultă din următorul fragment de poem, atribuit lui însuși:

> Astfel, tu vei opri violența neobosită
> A vântoaselor ce se aruncă peste ogoare
> Și cu suflarea lor distrug câmpii cultivate,
> Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vânturi
> Vei crea pentru oameni seceta binevenită
> Din sumbra ploaie, iar din seceta verii isca-vei
> Ploi ca torenți ce curg din ceruri și pomii adapă
> (Diogenes Laertios, VIII, 59; *cf.* 59, p. 513).

Mai semnalez faptul că Heracleides din Pont consemnează informația (preluată de Diogenes Laertios, VIII, 67) privind ridicarea

la cer, într-o „pară de foc", a lui Empedocle. Unii autori moderni (J. Bidez, E.R. Dodds; 67, p. 194) consideră această legendă a „transferului corporal" al magului ca fiind mai veche și mai autentică decât alte versiuni ale legendei referitoare la „dispariția" lui Empedocle.

r) Ca și Mircea Eliade (148), Ioan Petru Culianu (56, p. 34) consideră pe drept cuvânt că deplasarea în văzduh este una dintre facultățile cele mai importante ale iatromanților și taumaturgilor din tradiția antică. Deplasarea se efectuează fie „în carne și oase" (Abaris, Empedotim, Musaios, Phormion, Parmenide), fie „cu spiritul" (Aristeas, Epimenide, Hermotim, Cleonim). Karl Meuli, E.R. Dodds și alți autori (67, pp. 166 și urm. și p. 188) au susținut, pe de o parte, că trăsăturile acestor extatici ar fi „de tip șamanic", iar pe de altă parte, că proliferarea în tradiția greacă, la sfârșitul perioadei arhaice, a extaticilor cu „comportament șamanic" s-ar datora în bună măsură contactului grecilor cu civilizația tracă și cu cea scită.

Aceasta, în primul rând, pentru că „un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci odată cu coloniile grecești la malul Mării Negre și nu înainte" (67, p. 188), iar în al doilea rând, pentru că mare parte dintre acești taumaturgi sunt într-un fel sau altul legați de zonele „nordice" (față de greci). Iată câteva argumente în acest sens:

- mulți dintre ei sunt preoți ai unui zeu „nordic" pe care grecii l-au asimilat cu Apollo, adăugându-i (u)toponimul „Hiperboreeanul";
- Orfeu, Musaios și alții sunt traci;
- Abaris vine în zbor din Hiperboreea;
- Aristeas (sau doar sufletul acestuia), sub formă de corb (Plinius, *Naturalis historia*, VII, 174), îi vizitează, „posedat de Apollo", pe sciți, hiperborei și alte populații „nordice" pe care le descrie în poemul *Arimaspeia* (Herodot, *Istorii*, IV, 13-16);
- unul dintre legendarii *hieros iatros*, Leonim din Atena, rănit fiind, este trimis de oracol pentru a se tămădui în insula *Leukė* (Alba), localizată „la gurile Istrului, în Pontul Euxin" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 19, 11) ș.a.m.d.

Oricum, deja în secolul al V-lea î.e.n., astfel de credințe și legende despre taumaturgi care călătoresc prin văzduh (cu trupul

sau cu sufletul) „erau un subiect atât de familiar la Atena – notează E.R. Dodds –, încât Sofocle se referă la ele în *Electra*, fără a simți nevoia să dea nume" (67, p. 167).

Paranteza pe care am inserat-o, cuprinzând o lungă, dar deloc exhaustivă enumerare, are rostul de a arăta că „imaginea" unor preoți traci despre care se credea că stăpânesc fenomenele atmosferice călătorind prin nori (pe balauri sau pe alte vehicule fantastice) nu era o „imagine" singulară, de excepție, pentru gândirea magico-mitică a Antichității. Prin urmare, nu era obligatoriu să pară „prea frapantă, prea exotică pentru a nu fi reținută și redată de autorii greci" (4, p. 125). Existența unor astfel de practici și credințe la tracii de la Dunăre este în principiu posibilă. Dacă un astfel de fenomen magico-religios a existat într-adevăr, el nu era ieșit din comun, ci, dimpotrivă, era determinat și justificat de mentalitatea epocii, având în vedere faptul că fenomene magico-religioase similare sunt din belșug atestate de literatura mitică și istorică a Antichității europene și asiatice.

*

Pe bună dreptate, Mihai Coman crede că solomonarul este „una dintre cele mai complexe și problematice figuri ale mitologiei populare. El este o „figură ambivalentă și controversată totodată", în sfera căreia ar coexista mai multe straturi: „a) motive legate de ciclul inițierii și cetele de inițiați (școala subterană, alesul, lupta rituală cu demonii); b) dimensiuni epice asociate ciclului folcloric al regelui Solomon (omnisciența, obiectele cu atribute magice, graiul animalelor, puterea asupra furtunii); c) interferențe (firave, însă) ale tematicilor creștine (cartea sacră, diavolul dascăl, vindecarea sufletului); d) bănuite, dar deloc incerte, contururi ivite din posibila descendență a șolomonarului din zeitățile uraniene (travestiul umil, cerșitul, răsplata, furtuna)" (4, p. 136).

În studiul citat se aduc argumente interesante privind asocierea solomonarului cu zeul suprem, uranian, stăpânul furtunilor. Premisa este corectă, dar nu este obligatoriu ca relația să fie de tip direct: *Zeul Furtunii = Solomonar*. Relația poate fi și indirectă, prin intermediul preoților zeului furtunii (eventual, controversații „călători prin nori"), și anume: *Zeul Furtunii = preotul Zeului Furtunii = Solomonar*.

Într-adevăr, acesta din urmă pare a fi mai degrabă imaginea degradată, folclorizată a unui preot arhaic decât cea a unui zeu arhaic. Pentru mentalitatea populară, solomonarul este o apariție concretă, pământeană, o ființă reală deci, și nu una „divină". Și cu atât mai puțin o imagine onirică, generată de *subconștientul colectiv*, cum crede P. Ursache, care a încercat o abordare psihanalitică a problemei (7, pp. 109-110). În tradiția populară nu este vorba de *un singur solomonar* – unic stăpân al fenomenelor meteorologice, cum este cazul Sf. Ilie, de exemplu –, ci de *solomonari*. Aceștia au (de multe ori, în legende) nume și biografii. Ei sunt considerați a fi „călugări", „oameni sfinți", „oameni pioși și învățați" etc., oameni predestinați să aibă puteri supranaturale, dar care se supun unei prelungite și obligatorii recluziuni inițiatice.

Puterile solomonarilor nu sunt nelimitate și acțiunile lor nu sunt infailibile, precum cele ale zeului. Există oameni (contrasolomonarii) și gesturi rituale (bătutul clopotului, descântecul, amenințarea cu arme tranșante) care pot diminua sau chiar anula puterile solomonarilor. Într-un cuvânt, solomonarul nu pare a se defini ca o *entitate divină*, ci mai degrabă ca un *om inițiat*, dotat cu puteri supranaturale. Un om (vrăjitor, preot), dar ale cărui însușiri și comportamente sunt reflectări, la scară umană, ale celor ale zeului furtunii. O astfel de premisă îmi permite să cred că în spațiul carpato-dunărean exista o tagmă arhaică de preoți cu funcții meteorologice, deci și un arhaic zeu al furtunii. Mai mult decât atât, datele folclorice care există în privința solomonarilor pot fi folosite (evident, cu mare prudență) pentru a reface și completa portretul puțin cunoscut al zeului furtunii și, respectiv, al preoților acestuia.

3. Balaur – solomonar

Unii cercetători au încercat deja, cu rezultate notabile, astfel de „refaceri", dar unele completări s-ar putea dovedi utile. În opinia mea, motivul central și punctul-cheie în mitologia solomonarului este relația acestuia cu balaurul furtunii. Sunt de acord cu opinia lui Traian Herseni privind faptul că balaurul este, în această parte a lumii, o reminiscență folclorică a unei ființe mitologice primordiale, care întruchipa, într-o fază arhaică, haosul acvatic precosmogonic (5, p. 16).

Tot Traian Herseni susține „independența originară a balaurilor" în guvernarea fenomenelor meteorologice și faptul că posibilitatea „îmblânzirii" acestora de către magicieni (preoții geto-daci și, ulterior, solomonarii) a apărut într-o „fază mai avansată". Mihai Coman este și el „de acord cu ideea [...] potrivit căreia solomonarul este un adaos ulterior care s-a grefat pe ansamblul mitologic mai vast al balaurului și al relațiilor acestuia cu mișcarea stihiilor cerești" (4, p. 135).

Nu împărtășesc teoria lui Traian Herseni privind „independența originară a balaurilor" în guvernarea fenomenelor meteorologice, chiar dacă etnologul se referă la „o fază arhaică" (5, p. 21). Pentru mentalitatea mitică, balaurul – principiu al Haosului – este doar unul dintre termenii unui binom cosmologic arhetipal. Celălalt termen este zeul demiurg – principiu al Ordinii –, învingător al balaurului și creator al Cosmosului. Din momentul mitic al cosmogenezei, statutul balaurului nu este unul de *independență*, ci de *dependență* față de zeul cosmogon sau, mai exact, de *interdependență*.

Apelativul solomonar a apărut (voi încerca să arăt *cum* și *când*) relativ recent în lexicul limbii române, pentru a desemna vrăjitorul popular cu puteri meteorologice, care era, probabil, o imagine folclorizată a unui tip de preot arhaic. La rândul său, acesta din urmă era o proiecție la scară umană a zeului uranian suprem care, în „momentul zero" al Universului, a învins/îmblânzit balaurul și a organizat Haosul. O legendă cosmogonică românească surprinde această înfruntare dintre zeul demiurg (Fărtatul) și balaurul acvatic primordial: „Cum șarpele iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatul l-a prins de coadă, l-a învârtit de două ori cum învârți un bici și l-a zvârlit în hău. Și a zis: – Să te încolăcești în jurul pământului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (85, p. 246). Rolul hidrometeorologic îi revine șarpelui (balaurului) primordial, dar în urma și datorită gestului și ordinului cosmogonic al Demiurgului. Ordinul și gestul (cosmogonice) vor fi reluate ulterior, de zeu și de preoții acestuia, ori de câte ori împrejurările o reclamă, și anume în toate situațiile (inclusiv cele meteorologice nefaste) în care ordinea Cosmosului este periclitată de stihiile haotice. Zeul uranian este (ca și Indra, Bel-Marduk etc.) un *învingător/îmblânzitor al balaurului*, iar preotul acestuia (și, mai târziu, solomonarul) – pentru care zeul este un model comportamental – preia și el această funcție.

Bazându-se pe elemente de istorie comparată a religiilor, Mircea Eliade a adus argumente convingătoare privind statutul probabil al zeului Gebeleizis în panteonul geto-dac. Zeu primordial al cerului (de tip Dyaus), Gebeleizis a devenit – proces bine cunoscut în istoria credințelor și ideilor religioase – zeu al furtunii (fulgerului) și al fertilității (ca Zeus sau Baal) (41, p. 67). El era aducătorul ploilor utile și stăpânitorul (îmblânzitorul și nu provocatorul) furtunii. El era, probabil, imaginat ca atacând cu fulgere balaurul furtunii (ca, mai târziu, Sf. Ilie) și stăpânindu-l prin punerea frâului și încălecarea lui (ca, mai târziu, solomonarii). Preoții zeului efectuau un act cultual pozitiv (41, p. 67), imitând și ajutând zeul fulgerelor în lupta sa cu demonul norilor de furtună, fie săgetându-l pe acesta din urmă de pe pământ (Herodot, *Istorii*, IV, 94), fie „legându-l" și „călărindu-l" în cer (dacă înțelegem astfel rolul jucat de preoții „călători prin nori", amintiți de Strabon, *Geografia*, VII, 3, 3).

Dacă privim superficial relația dintre balaur și solomonar, acesta din urmă nu pare a face parte din galeria atât de amplă a *învingătorilor de balauri*. Adversitatea și lupta dintre ei (elemente comune și aproape obligatorii în mito-folclorul românesc și de aiurea) nu apar în mod explicit, ceea ce nu înseamnă că ele nu au supraviețuit și nu pot fi decelate, chiar dacă în forme mascate sau atrofiate.

Pentru mentalitatea populară, „balaurii sunt duhuri rele" care (prin secetă, furtună sau grindină) disturbă ordinea naturii și a colectivităților umane, pentru că balaurii „poartă dușmănie oamenilor" (8, pp. 136-138). Iată o credință populară din Hațeg, pe care o întâlnim și în alte regiuni ale țării:

> Bălaurii totdeauna poartă ură oamenilor, și numai șolomonarilor e a se mulțumi că nu bate piatra [= grindina] de câte ori sunt pe ceriu nori grei. Când șolomonarul și bălaurul sunt sus în văzduh, bălaurul întreabă de șolomonar, că îs la țară, ori pe pădure. Șolomonarul, știindu-i gândul, răspunde că îs la țară, când îs pe pădure, și astfel bate piatra pe păduri și locuri pustii. Dacă bălaurul cu toate acestea ar slobozi piatra pe sămănături, atunci șolomonarul smâncește din frâu, și îl abate pe păduri. Dacă nu poate învinge… atunci îl trântește [pe bălaur] la pământ (8, p. 138).

Balaurul nu este răspunzător numai pentru excesul de ploaie, ci și pentru lipsa ei (ca demonul ofidian Vṛtra, în mitologia vedică). Într-o legendă ardelenească din colecția lui Fr. Müller (30, p. 167)

se spune că balaurii au furat norii de pe cer, producând secetă timp de șapte ani. În astfel de cazuri, cel chemat să restabilească ordinea este fie Dumnezeu (ca în legenda mai sus menționată), fie solomonarul, ca în acest descântec din folclorul minerilor din Munții Apuseni:

> Dacă tăul o săcat
> Șteampurile nu mai bat,
> Hai ploaie cu șirloaie
> Foiești să se înfoaie
> Și-o trecut șolomonaru
> Care umblă cu șercanu [= balaurul]
> Din zbici o pocnit
> Pe iel s-o suit
> Și s-o tăt rotit
> Ploaia s-o pornit
> Și s-or umplut tăurile
> Și s-or pornit șteampurile (19, p. 84).

Funcția malefică a balaurului și cea benefică a solomonarului (și de aici adversitatea și înfruntarea dintre cei doi) rezultă limpede din exemplele citate și sunt suficiente motive să cred că acesta era statutul autentic, inițial al celor două ființe mitice. Ulterior, în unele credințe, solomonarul a căpătat și trăsături negative, dar la această alterare a statutului său inițial au concurat câteva fenomene psihosociale pe care merită să le punctez:

1. Sensul inițial al celor două *miteme* a devenit cețos, diferențele specifice s-au atenuat pe parcurs, astfel că balaurul și solomonarul au făcut corp comun, ajungând să se contamineze, să se întrepătrundă sau chiar să se identifice. În unele zone ale țării, de pildă, se crede că solomonarii „în pruncia lor" trebuie să stea șapte ani sub pământ „fără să vadă razele soarelui" (20), condiție pe care, de fapt, trebuie să o îndeplinească șarpele pentru a deveni balaur. Sunt atestate cazuri în care balaurul este imaginat ca fiind „jumătate om, jumătate șarpe" (8, p. 134) sau, pur și simplu, ca fiind om: „bălaurii îs oameni" (8, p. 135). În unele zone din Transilvania, solomonarul este numit *șercan*, de la magh. *sárkány* = „balaur" (3, p. 48). Pierzându-i-se semnificația inițială și deci devenind cvasiinutil, unul dintre termenii binomului a pierdut din importanță sau a dispărut complet. În această situație, solomonarului i s-au

atribuit și o parte dintre funcțiile malefice specifice balaurului și invers, acestuia din urmă i s-au atribuit o parte dintre funcțiile benefice ale primului. Rămânând doar la acest nivel cronologic relativ recent, etnologul Constantin Eretescu – care a propus o tipologie a ființelor mitice românești – nu a încadrat balaurul în categoria ființelor *malefice* și nici pe solomonar în categoria ființelor *benefice*, ci i-a încadrat pe amândoi în categoria ființelor mitice *benefice* + *malefice* (11, p. 124). Din aceleași motive, Traian Herseni a ajuns la o concluzie similară, și anume aceea că, pentru mentalitatea populară, balaurul ar fi „o forță primordială care poate fi binefăcătoare sau răufăcătoare conform circumstanțelor" (5, p. 22).

2. Un alt fenomen care ar fi putut să contribuie la alterarea statutului inițial benefic al solomonarului în mentalitatea populară a fost observarea faptului că, în pofida prezenței și intervenției acestuia, grindina și furtuna se abat totuși și peste recoltele oamenilor, nu numai peste locurile pustii. Pentru a salva însă prestigiul solomonarului, oamenii i-au acordat circumstanțe atenuante în această privință. El ar distruge numai recoltele acelor oameni care nu-l miluiesc cum se cuvine sau care încalcă alte norme ale colectivității. „Cei care nu respectă normele etice ale satului sunt apoi pedepsiți, prin declanșarea furtunii de către șolomonarul justițiar" (4, p. 135). Din aceleași motive a luat naștere un fenomen similar în ceea ce-l privește pe Sf. Ilie. Acesta îl fulgeră de regulă numai pe diavol (o adversitate analoagă celei dintre solomonar și balaur), dar când fulgerul mai cade și pe oameni sau pe gospodăriile lor, situația nu este privită în popor ca un semn că Sf. Ilie este răufăcător, ci că este un judecător divin. Este un semn că oamenii fulgerați „au pe dracul în ei" sau „sunt păcătoși", sau „vorbesc de rău", sau „lucrează de sărbători", sau „fac răutăți" etc. (9, p. 393).

3. Un alt aspect asupra căruia voi reveni este presiunea la care au fost supuse eresurile populare din partea doctrinei creștine oficiale, mai ales în ultimele trei-patru secole. În aceste condiții, solomonarii (nu numai ei, ci și alte tipuri de vrăjitori populari), din „oameni sfinți și pioși", au devenit „oameni blăstămați de Dumnezeu, cari se pun în legătură cu Necuratul și își vând sufletul, ca să capete putere asupra văsduhului și a bălaurilor" (8, p. 143). Astfel, s-au născut credințe conform cărora solomonarii se nasc din „sufletele oamenilor care au o moarte sâlnică" sau „din jidovi", că „școala solomonarilor" este o „școală diavolească",

unde „dascăl e diavolul însuși" ș.a.m.d. Traian Herseni a sesizat corect adevărata față a lucrurilor: „Solomonarii, în forma lor nealterată de creștinism, nu sunt considerați ca fraternizând cu diavolul, nici ca recurgând la mijloace necurate, nici ca fiind dușmani ai speței umane. Ei nu urmăresc și nu pedepsesc decât pe cei răi" (5, p. 19). Fenomenul este mult prea răspândit și notoriu în istoria religiilor pentru a-l detalia. Sub presiunea unei doctrine teologice, vechea religie devine magie, vechii zei (daimoni) devin demoni, vechii preoți devin vrăjitori vânduți diavolului etc.

Schițate fiind aceste fenomene psihosociale, sunt în măsură să elimin elementele străine și parazitare care s-au suprapus, bruindu-le, semnificațiilor, dacă nu originare, cel puțin arhaice ale celor două ființe mito-folclorice în discuție. Dacă păstrez criteriul maniheist, utilizat în vederea clasificării ființelor mitologice românești (11), va trebui să aduc corecțiile care decurg din aserțiunile de mai sus. Balaurul este o ființă *malefică*, spre deosebire de solomonar, care ar trebui inclus în categoria ființelor mito-folclorice *benefice*.

*

Revenind la relația dintre cei doi termeni ai binomului, să precizez faptul că adversitatea dintre balaur și solomonar decurge din chiar antagonismul lor. În pofida aparențelor, această adversitate este una de tip clasic. În unele privințe, ea se suprapune până la identitate modelului tipic, așa cum apare acesta în legendele și miturile românești și de aiurea. Monstrul (demonul) ofidian și/sau acvatic disturbă fie ordinea Cosmosului (fură/înghite astrele etc.), fie pe cea a Naturii (produce secetă, furtună, cutremur), fie pe cea a colectivității umane (distruge recolta, pretinde jertfe umane etc.). În aceste condiții, pentru evitarea instaurării Haosului și a dezordinii, apare ca inevitabilă înfruntarea dintre monstru/demon, pe de o parte, și zeu/erou sau preot/vrăjitor, pe de altă parte.

Pentru mentalitatea arhaică românească, din această ultimă categorie, a celor care au menirea de a restabili/menține ordinea, făcea parte și solomonarul. Totuși, acesta nu pare să se lupte cu balaurul furtunii în sensul clasic al cuvântului, poate pentru că, de regulă, solomonarul nu intervine pentru a restabili ordinea compromisă, ci pentru a o menține pe cea existentă. Menirea lui este să îmblânzească cumva „din față" manifestările distructive ale

stihiilor meteorologice. Dar chiar așa stând lucrurile, se va vedea că solomonarul are (chiar dacă atrofiat) comportamentul *luptătorului cu balaurul*. În ceea ce-l privește, par să predomine gesturile și „armele" luptătorului magician, lucru firesc pentru un preot/vrăjitor. Solomonarul supune balaurul cu mijloace magice. El îl farmecă, îl descântă (citind din „Cartea solomonarului"), îl „leagă" (punându-i frâul) și, în final, încalecă pe el ca pe un cal îmblânzit.

Punerea frâului pe capul balaurului în vederea încălecării lui de către solomonar este una dintre cele mai spectaculoase și explicite forme ale „legării" monstrului, din lungul șir de astfel de acțiuni înfăptuite de zeii sau eroii magicieni din mitologia universală. Nu este vorba în acest caz, ca în alte mituri și legende, de o banală legare a monstrului (cu lanțul, cu centura, cu plasa etc.), ci de o „în-frânare" – o superbă alegorie a supunerii stihiei, a impunerii unui principiu ordonator unei stări haotice, a îmblânzirii unei manifestări stihiale (furtună, grindină) și a transformării ei într-una pașnică și utilă (ploaia) (151).

Imaginea zborului prin văzduh a solomonarului pe spinarea balaurului-norilor este și ea definitorie. Ea apare subînțeleasă în numele preoților traci *kapnobatai*, care, probabil, imitau astfel gestul suveran de ordonator cosmic al zeului autohton al furtunii, și, ulterior, aceeași imagine se regăsește în „drumul prin nori" al Sf. Ilie (152). Așa cum am mai avut prilejul să constat, această imagine nu este una decorativă. *A călări pe nori* este un atribut definitoriu al zeilor uranieni (Indra, Baal-Hadad, Iahve) (153). Dar dacă la cei din urmă această imagine este înțeleasă mai mult sau mai puțin la figurat, în cazul solomonarului, *a călări pe nori* este o imagine concretă și explicită.

*

Faptul că balaurul nu opune (aproape) nici o rezistență solomonarului nu trebuie să surprindă. Este o (lipsă de) reacție tipică în fața eroilor magicieni. În folclorul european creștinizat abundă legendele referitoare la sfinți care leagă cu mantia și lovesc cu cârja balaurii care pustiesc o regiune sau alta. Numai în folclorul francez, de exemplu, sunt atestate peste 50 de astfel de legende (10). Cea mai notorie dintre ele este legenda Sfintei Martha, care leagă balaurul Tarasque cu centura sa. În aceeași sferă de semnificații intră și legenda balaurului răpus de Sf. Gheorghe și legat de fecioară.

20. Drumul prin nori al Sfântului Ilie
(icoană românească pe sticlă din secolul al XIX-lea)

Vezi, la noi, fresca respectivă pe fațada sudică a Bisericii Voroneț și ilustrația din *Cazania* lui Varlaam. Tot fără luptă supune Iason balaurul care păzea *lâna de aur*, folosindu-se de descântece și ierburi „aducătoare de somn" primite de la Medeea, vrăjitoare care, nu întâmplător, se bucură de privilegiul de a călători prin văzduh cu un car tras de balauri. Vezi, în capitolul „Labirint", aportul Ariadnei și rolul simbolic al ghemului în legenda răpunerii Minotaurului de către Tezeu.

Motivul apare (ce-i drept, sporadic) și în ciclul de basme și legende solomonărești. Ca în următorul basm bucovinean, cules în 1932. Într-o țară „de la miazănoapte", din cauza unui balaur, ploaia și furtuna nu mai conteneau, astfel că suveranul ținutului este poreclit Negură Împărat. Singurul mijloc de a scăpa de urgie este trimiterea în pustie a unei fecioare curate. Dintre fetele trimise,

cele „necurate" sunt mâncate de „jivinele" (balaurii?) care ascultau de solomonar, dar nu și fecioara „curată", eroina basmului.

În acest punct al epicului, structura scenariului (până aici clasică) devine atipică prin contaminarea motivului bine cunoscut și universal răspândit (pe care îl voi numi „legarea magico-erotică a balaurului") cu motivul autohton (tangent cu primul) al „legării magice a balaurului de către solomonar". Nu mai apare, ca în scenariul tipic, un erou cu aptitudini „războinice" care răpune/îmblânzește monstrul cu ajutorul fecioarei, cu atributele sale „(erotico-)magice". Apare, în schimb, „solomonarul din pustie", care-și „duce viața sub mare canon" (trăiește izolat, este cast și vegetarian) și o inițiază pe eroină. El o face „solomonăriță", dăruindu-i „căpăstrul cel fermecat" și puterea de a stăpâni „stihiile firii", de a înfrâna și călări balaurii furtunii. Eroina urmează sfaturile și învățăturile solomonarului și reușește, sub privirile uimite și înspăimântate ale împăratului și ale suitei sale, să îmblânzească monstrul *fără luptă*. „Bala vine ca mielul și fata-i pune căpăstrul și deodată-i sare în spinare [...]. Atuncea fata i-a dat pinteni balaurului și sorbul furtunii i-a luat pe sus și i-a suit până în nori. [...] Ca prin farmec, ploaia a încetat și nourii cei negri s-au îndreptat, buluc, spre miazănoapte" (109, p. 179).

În exemplele semnalate sau comentate mai sus – numărul lor poate fi ușor multiplicat, dată fiind larga răspândire a motivului – observ rolul jucat de fete-fecioare în scenariul mitico-epic în discuție. Prezența și aportul personajelor feminine în cadrul acțiunii de „legare" a monstrului pare să introducă o semnificație erotică. Nu întâmplător, ele trebuie să fie tinere fecioare și să fie expuse, goale sau în straie de mireasă, pe malul apei sau în fața peșterii în care sălășluiește balaurul. Ulterior, când a apărut motivul „eroul care răpune monstrul și mântuie fecioara", aspectul erotic nu a dispărut. Doar că în relația erotică fecioară-balaur acesta din urmă este înlocuit de erou. În mituri și basme este o regulă care nu suportă excepție, ca eroul să ia de soție pe fata salvată din ghearele monstrului.

Se pare că motivul „potolirea foamei monstrului" a înlocuit motivul, mai arhaic, „potolirea foamei sexuale a acestuia". Dar substituirea nu s-a produs întotdeauna complet, astfel că în unele texte mito-folclorice au supraviețuit, suprapuse, ambele motive, prevalând însă cel bănuit de mine mai arhaic. Într-o legendă bănățeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip

21. „Marea desfrânată" ținând în frâu fiara cu șapte capete și zece coarne (*cf. Apocalipsul Sf. Ioan*, XVII; miniatură dintr-un manuscris spaniol de la începutul secolului al XIII-lea)

de fată mare *după ce o iubește*" (81, p. 482), iar într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (82, p. 315). Într-o variantă românească a legendei Sf. Gheorghe (secolul al XVII-lea), prințesa-victimă e împodobită „ca la nuntă" și oferită balaurului de soție (171, p. 126).

Motivul a supraviețuit și în credințele și presupusele practici ale vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel „legat" erotic (pentru a-i câștiga bunăvoința și colaborarea) nu mai este balaurul (Draco), ci înlocuitorul creștin al acestuia (Dracul). Timp de cinci veacuri, între secolul al XIII-lea (în anul 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare condamnate pentru presupuse relații carnale cu diavolul) și secolul al XVIII-lea, sunt atestate nenumărate execuții pentru acest delict în toată Europa (86; 150). Unul dintre cele 15 delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul", cum scria Jean Bodin la sfârșitul secolului al XVI-lea (*La démonomanie des sorcières*, Paris, 1581). Cu toate că în acea epocă începeau să se audă voci – precum cea a celebrului Johannes Wier – care încercau să convingă Inchiziția că „toate poveștile care vor să demonstreze relațiile trupești cu diavolii sunt mincinoase" și că așa-numitele

„vrăjitoare" sunt biete femei psihopate, care au nevoie de îngrijiri medicale și nu de procese inchizitoriale (Johannes Wier, *Des praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, Basel, 1563).

Tot în sfera „legării erotice" intră și unele manifestări de nuditate rituală, atestate pe tărâm românesc și aiurea încă din cele mai vechi timpuri. Sunt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgolesc (și, câteodată, mimează actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVIII-lea, arhiepiscopul catolic al Moldovei, Marcus Bandinus, a descris un rit de nuditate rituală menit să alunge/lege demonul ciumei. „Într-o noapte obscură – notează Bandinus –, 10 fete bătrâne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor, gesticulând cu săltături și jocuri cu cântece, [și] aruncau din mână bețe aprinse [...]; făcând aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ci va avea rușine" (83, p. 57). Astfel de practici de nuditate rituală contra molimelor sunt din abundență atestate și la alte populații: slavi, fino-ugrieni etc. (41, p. 199).

Tot în Moldova, dar la peste trei secole de la mărturia lui Bandinus, sunt consemnate scenarii rituale aproape identice (nuditatea și circumambulațiunea rituale, descântecul, amenințarea cu bețe), având însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile atmosferice. Pentru a alunga grindina, vrăjitoarea „ieșea afară și-nconjura livada în pielea goală [...]. Mergea îndărăt cu cârja [...]. Sorocea din gură"; sau „Cu niște bețișoare de alun; în pielea goală, se ducea cu bețele lângă iaz și aducea sau oprea ploaia" (33, p. 126). Să mai notez faptul că analogia dintre cele două practici rituale nu se oprește aici. *Apotropeu* tipic în cazul ciumei, cămașa de cânepă expusă la hotar joacă același rol magic și în cazul grindinei (33, p. 126).

Practica nudității rituale având drept scop „legarea" magică a stihiilor naturale și a demonilor care le declanșează are o vechime milenară. Plutarh (*Mulierum virtutes*, IX) relatează astfel legenda potrivit căreia Belerophon îl roagă pe zeul Poseidon să declanșeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor: „Marea înălțându-se venea după el și acoperea ogoarele. Cum bărbații nu puteau să-l înduplece, oricât îl implorau, i-au ieșit înainte femeile, ridicându-și fustele și dezgolindu-și trupurile și astfel, dându-se el înapoi de rușine, s-au retras, după cum se spune, și valurile" (*cf.* 84, p. 160).

Una dintre cele mai interesante legende privind „legarea" pe cale erotică a monstrului este cea a Sfintei Martha care leagă cu

centura sa virginală înfricoșătorul balaur Tarasque. În acest caz, cele două toposuri („legarea" și „legarea erotică") s-au suprapus într-o formă spectaculoasă. Scoaterea centurii de castitate și legarea monstrului Tarasque sunt gesturi a căror semnificație simbolică nu este decât foarte vag mascată. Sf. Martha își dăruiește propria virginitate balaurului, în vederea „legării" magico-erotice a acestuia.

*

Punând în discuție posibilitatea supraviețuirii în forme folclorice a tradiției arhaice referitoare la preoții-anahoreți daco-geto-misieni, merită să comentez unele mărturii istorice și arheologice care fie au fost neglijate de cercetători, fie au fost abordate din alte perspective decât cea a studiului de față.

Se știe – sau cel puțin se bănuiește – rolul major pe care l-a jucat balaurul în mitologia geto-dacilor. Nu deținem totuși informații documentare precise în această privință. Cu atât mai mult, nu ne este permis să neglijăm unele texte antice care cuprind oarecare informații (chiar dacă vagi și ambigue) referitoare la această problemă și, mai ales, privitoare la relația care ne interesează acum în mod deosebit, aceea dintre balaur și preot. Textele despre care aminteam se referă la Galerius (ajuns împărat al Romei) și la mama acestuia (o preoteasă dacă). Iată pe scurt biografiile celor două personaje istorice, pe care a încercat să le contureze, încă de la începtul secolului al XIX-lea, Gh. Șincai în *Hronica românilor*.

În prima jumătate a secolului al III-lea e.n., trăiește în Dacia „o adoratoare [= preoteasă] a zeilor munților", o „femeie foarte superstițioasă" (Lactantius, *De mortibus persecutorum*, XI, 1), cunoscută sub numele romanizat Romula, originară din regiunile „de dincolo de Dunăre" (*ibidem*, IX, 2) (208, pp. 61, 65). În urma deselor și puternicelor invazii ale carpilor, Romula se vede nevoită să se stabilească la sud de Dunăre, se pare în localitatea Serdica (lângă Sofia de azi). Emigrarea se produce probabil în jurul anului 245 e.n., când este atestat cel mai puternic atac al carpilor împotriva Daciei. În jurul anului 250, la Serdica, se naște Galerius, care va îmbrățișa cariera militară. În anul 293, împăratul Dioclețian (284-305) îl ridică pe Galerius la rangul de *Caesar* și îl însărcinează cu administrarea Peninsulei Balcanice. În această calitate, el apără granița nordică a imperiului (pe atunci la Dunăre, după retragerea

aureliană) de invaziile succesive ale carpilor, învingându-i de fiecare dată, motiv pentru care primește titlul triumfal de *Carpicus Maximus* (158).

Galerius a fost cel mai înverșunat susținător (după unii, chiar inițiator) al politicii anticreștine duse de Dioclețian. La moartea acestuia din urmă (în anul 305), Galerius a devenit împărat (*Augustus* al Orientului, în cea de-a doua tetrarhie), sub numele Caius Valerius Maximianus Galerius. Ca împărat roman de origine dacă, se pare că el a recucerit temporar o parte a Daciei, la nord de Dunăre: „Neamul Carpilor a fost atunci biruit și trecut în teritoriul roman" (Iordanes, *Romana*, 217). Ba chiar se spune că el „se proclamase dușman al numelui de roman, dorind ca titulatura imperiului să fie modificată în așa fel încât acesta să nu se mai numească Imperiul Roman, ci să fie denumit Imperiul Dacic" (Lactantius, *De mortibus persecutorum*, XXVII, 8) (208, p. 107). După cum susține Victor Aurelius, Galerius a fost înmormântat (în anul 311) în *Locus Romulianus* (= Romula), castru și oraș roman la nord de Dunăre (azi Reșca, com. Dobrosloveni, județul Olt), fostă capitală a provinciei Dacia Malvensis (79). Galerius ar fi numit orașul astfel „după numele Romula al mamei sale" (Victor Aurelius, *De vita et moribus imperatorum romanorum*, 40, 16).

Personaj istoric care mă interesează în cea mai mare măsură, Romula este descrisă ca fiind o mare preoteasă de la nord de Dunăre (*mater eius Transdanuviana*; *cf.* Lactantius, *De mortibus persecutorum*, IX, 2), care aducea sacrificii „zeilor munților". „Mama sa [a lui Galerius], adoratoare a zeilor munților (*deorum montium cultrix*), și femeie foarte superstițioasă, oferea aproape în fiecare zi ospețe [= sacrificii] în cinstea zeilor și dădea de mâncare compatrioților ei. […] Ea se ospăta cu păgânii" (Lactantius, *De mortibus persecutorum*, XI, 1) (208, p. 65). Nu se știe cine erau „zeii munților". Poate zei uranieni sau zei care locuiau, ca și Zalmoxis, pe *Kogaionon* – „muntele [care] a fost socotit sfânt" de către geți (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 5). Două elemente par să coincidă cu informațiile pe care le deținem privind *misterele* întemeiate de Zalmoxis: a) practica sacrificiilor și b) practica banchetelor rituale.

a) În privința periodicității sacrificiilor („aproape în fiecare zi"), este vorba fie de relatarea unor gesturi sacrificiale minore (libații, ofrande alimentare), fie de o exagerare a autorului. Lactantius a fost un autor creștin (circa 260 – circa 325 e.n.)

care a scris strict de pe această poziție. Mai ales lucrarea la care mă refer (*De mortibus persecutorum*), în care a prezentat, de pe poziția apologeticii creștine, biografiile împăraților care i-au persecutat pe adepții noii religii. Este deci firesc să-l bănuim pe autor de exagerări menite să discrediteze cultul „barbar" și „păgân" practicat de mama lui Galerius pentru a-l discredita pe acest „ticălos": „Colcăiau în el cruzimea naturală a unei fiare și o sălbăticie străină sângelui roman" (*De mortibus persecutorum*, IX, 2) (208, p. 61). De altfel, exagerări similare (dictate însă de alte considerente) se regăsesc și la alți autori antici. Vorbind despre cucernicia femeilor gete, Strabon citează dintr-o carte (pierdută azi) a comediografului Menandru (secolul al IV-lea î.e.n.), în care un get misogin se plânge că din cauza femeilor se aduc jertfe „de câte cinci ori pe zi" (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 4).

b) În ceea ce privește „ospețele" organizate de preoteasă, la care se adunau toți slujitorii săi (*vicarios suos*), este vorba de ospețe cultuale, probabil de același tip cu cele la care Zalmoxis invita „pe cetățenii de frunte" (Herodot, *Istorii*, IV, 95). „Asemenea scene de banchete rituale – scrie Mircea Eliade – sunt din abundență atestate mai târziu de monumentele aflate în Tracia și în spațiul danubian" (41, p. 41; vezi, tot aici, și bibliografia problemei).

Tot un istoric latin din secolul al IV-lea e.n., Victor Sextus Aurelius, notează că preoteasa Romula, mama împăratului Galerius, era în relație erotică cu balaurul (*matrem compressam dracone*). Autorul latin scrie că Galerius s-a vrut un *Alexander redivivus*: el „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur" (Victor Aurelius, *De vita et moribus imperatorum romanorum*, 40, 17). Ținând cont de grandomania în general a împăraților romani din epocă – și Galerius nu a făcut excepție (el a afirmat, de exemplu, că este „născut din zei"; *cf.* Lactantius) –, nu este exclus ca legenda să fi fost „construită" de Galerius însuși. El ar fi putut, în principiu, să fi cunoscut legenda nașterii lui Alexandru cel Mare nu atât din manuscrise grecești, cât din tradiția orală. Dar, mai probabil, este vorba de o *interpretatio* operată de Victor Aurelius, cu scopul de a-l discredita pe împăratul de origine „barbară", care ar fi avut „obrăznicia" de a-și fi comparat

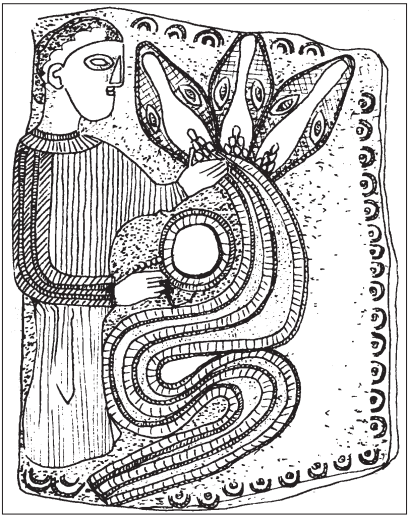
destinul cu cel incomparabil al eroului macedonean. Această a doua soluție pare a fi mai credibilă, având în vedere și faptul că Victor Aurelius (care și-a scris cartea în jurul anului 360) a fost probabil influențat de prima traducere în limba latină a *Alexandriei* (*Historia Alexandri Magni regis Macedoniae*). Traducerea a fost făcută de Iulius Valerius cam prin anul 340, așa încât nici Galerius (mort în anul 311), nici Lactantius (mort în jurul anului 325) nu puteau s-o fi cunoscut. Oricum, fie într-un caz, fie în celălalt, este foarte probabil că unei credințe „barbare" (preoteasă geto-dacă în relație magico-erotică cu balaurul), cu semnificație prea puțin sau deloc cunoscută, i s-a suprapus „clișeul" legendei nașterii miraculoase a lui Alexandru Macedon, legendă care își începuse deja prodigioasa carieră pe care i-o cunoaștem (159).

Mă opresc aici cu exemplificarea și comentarea motivului „legarea erotică a monstrului", nu înainte însă de a sublinia încă o dată faptul că acesta este din abundență atestat în literatura mito-folclorică și cea istorică, atât pe axa orizontală a spațiului, cât și pe cea verticală a timpului (în acest sens, vezi 82, pp. 315-331, și Stith Thompson, *Motif-Index*, nr. G 243.3, S 228, S 262.1, T 118 ș.a.; *Daughter promised to monster as bride*; *Woman given to devastating monster as wife to appease it*; *Girl married to a monster* etc.) (209, pp. 316, 319, 354).

*

Alte sugestii extrem de utile temei noastre (relația preot-balaur în spațiul traco-get) ne oferă relativ recentele descoperiri arheologice. Iată un singur exemplu: cele 25 de plăcuțe de argint aurit aflate într-un vas de bronz descoperit în anul 1963 în localitatea Letnița (regiunea Loveci), din zona nordică a Bulgariei de astăzi (la sud de Turnu Măgurele). Arheologii au considerat tezaurul ca datând din secolul al IV-lea î.e.n. și, pe bună dreptate, l-au inclus în fondul de artă traco-getică (160). Din multe puncte de vedere – proveniență (zonă traco-getă), datare (secolul al IV-lea î.e.n.), material folosit (argint aurit), tehnică de execuție (prin ciocănire, *au repoussé*), motive iconografice (cavalerul danubian, *triskelion* etc.) –, plăcuțele de argint de la Letnița fac parte în mod cert din seria de obiecte (funerare, rituale sau votive) realizate la începutul celei de-a doua epoci a fierului (*La Tène*) și descoperite atât la nord de Dunăre (Băiceni, Craiova, Peretu, Poroina etc.), cât și la sud

de Dunăre (Agighiol, Loveț, Vrața etc.). În Antichitate, această zonă sud-dunăreană (din care face parte și Letnița) era locuită de triburi tracice (misi, triaballi, geți), care erau în perioada respectivă (secolele V-IV î.e.n.) încorporate vastului regat trac al odrisilor, condus de dinastia Seuthes.



22. Preoteasă traco-getă cu pateră și balaur tricefal
(plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.)
(desen după original de Adrian Șuștea)

Pe una dintre cele 25 de plăcuțe de argint descoperite la Letnița (o numesc convențional plăcuța nr. 1) apare, stând în picioare, un personaj feminin (161) care ține în mâna dreaptă o pateră cu mâner canelat, în timp ce cu mâna stângă ține (mângâie?) gâtul unui balaur tricefal. Această reprezentare iconografică pare a fi similară cu cea de pe o faleră de argint (circa secolul al II-lea î.e.n.), descoperită împreună cu alte piese la Lupu (comuna Cergău, județul Alba), pe care este figurat (din față) un personaj feminin ținând într-o mână un vas cu toarte și în cealaltă un șarpe mare. Dar, spre deosebire de acesta din urmă, balaurul tricefal de la Letnița este reprezentat arcuit și sprijinit în coadă, într-o poziție verticală și într-o mișcare ascensională care sugerează înălțarea în văzduh, sub privirile personajului feminin care (probabil)

înfăptuiește un ritual de sacrificiu prin libație, cu ajutorul paterei (vezi 106, planșe).

Pe o altă plăcuță de argint (o numesc convențional plăcuța nr. 2) este figurat tot un personaj feminin (cu părul lung și sânii marcați), care ține de căpăstru un balaur cu cap de cal, cu coamă stilizată sau cu coroană („regele balaurilor"?).

23. Preoteasă traco-getă călărind un balaur hipocefal
(plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.)
(desen după original de Adrian Șuștea)

Cercetătorii care s-au ocupat de descifrarea acestui tezaur au identificat personajul feminin de pe plăcuța nr. 1 fie cu zeița Cora, fie cu Hecate (protectoarea vrăjitoarelor), iar pe cel de pe plăcuța nr. 2 cu o nereidă (nimfă a mării) întruchipând o semizeiță sau (Marea) zeiță tracă (106, pp. 365-366). Părerea mea este că ar putea fi vorba de reprezentarea unor zeițe care îmblânzesc (leagă magic) balauri hidroatmosferici. Această ipoteză este susținută de lipsa unor atribute simbolice divine și, mai ales, de sacrificiul prin libație operat de personajul feminin figurat pe plăcuța nr. 1. Un alt argument este simplitatea hainelor purtate de cele două personaje feminine. Veșmânt similar poartă preotesele reprezentate pe *rhyton*-ul de la Poroina, județul Mehedinți (107, pp. 154-157), dar

și femeile gete și dace figurate pe *Tropaeum Traiani* de la Adamclisi și, respectiv, pe *Columna lui Traian*. Interesant este faptul că ambii balauri nu sunt reprezentați, ca de obicei, într-o postură agresivă, ci, dimpotrivă, într-una de supunere totală. Personajele antropomorfe nu înfruntă monștrii (așa cum înfruntă balaurul atmosferic un călăreț arcaș de pe cnemida nr. 1 din mormântul princiar getic de la Agighiol, județul Tulcea, secolul al IV-lea î.e.n.; *cf.* 107, p. 45), ci îi leagă fie la propriu (cu căpăstru), fie magic (prin actul libației).

Revenind la plăcuța nr. 2, consemnez faptul că poziția oblic-ascendentă a preotesei și a balaurului hipocefal (ambii figurați din profil), precum și lipsa terminației din registrul inferior al plăcuței (terminație realizată printr-un chenar din semiove pe care se sprijină, de regulă, personajele din celelalte plăcuțe) dau privitorului sentimentul că cele două personaje ar pluti prin aer. Mai mult decât atât, preoteasa pare că stă călare (cu picioarele de aceeași parte) pe spinarea balaurului, conducându-l cu ajutorul căpăstrului. Această postură a fost remarcată și de I.H. Crișan și de M. Oppermann (163), care au comentat recent tezaurul de la Letnița. „Un personaj feminin de pe o altă plăcuță – notează I.H. Crișan –, *care călărește* un cal de mare (*hippokampos*) cu corp de șarpe și cap de cal" (106, p. 236). Desigur, poziția călare a preotesei rămâne discutabilă din cauza stângăciei reprezentării, dar însăși reprezentarea balaurului cu cap de cal și cu căpăstru este, după părerea mea, un indiciu că monstrul este (sau, cel puțin, poate fi) călărit.

Îmblânzirea balaurului prin punerea căpăstrului și încălecarea lui au determinat, printr-un fenomen natural de ficțiune mitică, diminuarea aspectului ofidian al acestuia, în favoarea celui cabalin. Și pentru că mentalitatea mitică nu-și schimbă în mod esențial, de-a lungul timpului, coordonatele care o jalonează și legile care o guvernează, se regăsește acest fenomen în credințele populare românești referitoare la balaurul norilor și la solomonarul care îi pune căpăstrul și-l călărește prin văzduh: „Unii mai cred că bălaurul are cap de cal și trup de șarpe" (8, p. 134). Încălecarea balaurului „ca pi cal" (33, p. 125; 164, p. 23; 20, p. 54) și punerea căpăstrului pe capul acestuia sunt gesturi atât de pline de semnificații majore și, în fond, atât de esențiale în economia scenariului, încât caracterul (aproape obligatoriu) ofidian al balaurului poate fi complet detronat, ca într-o legendă culeasă în anul 1977(!)

într-un sat din Munții Apuseni. „Zgrimințeșu [= solomonarul] prinsă a zâce vorbe neînțălese și deodată apa s-o tulburat și o ieșit on cal alb ca neaua. Omu i-o țipat frâu în cap și-o pornit. Păre că zboară. [...] Balaur de gheață, numa că era sub formă de cal, că așe l-o chemat zgrimințeșu" (18, p. 166). Balauri sub formă de cai înaripați, călăriți prin nori de vrăjitori cu puteri meteorologice (*graboncijaš dijak*), se regăsesc și în vechi legende sârbo-croate (25, pp. 438 și urm.). În unele legende românești, vehiculul ascensional al solomonarului este o căruță trasă de cai sau, pur și simplu, o căruță care zboară „ca gândul" (3, pp. 43-54; 12, p. 810; 39, p. 30).

Pentru a reveni la datele oferite de arheologie, voi semnala, pe de o parte, prezența cailor înaripați, alături de balauri cu cap de păsări, pe coiful de aur de la Băiceni (comuna Cucuteni, județul Iași), datând din secolul al IV-lea î.e.n., iar pe de altă parte, prezența unor care înaripate, mânate de personaje masculine, pe vasul de aur, datat tot din secolul al IV-lea î.e.n., descoperit într-un mormânt princiar în localitatea Vrața, din nord-vestul Bulgariei (106, pp. 218 și 239; 107, p. 110).

Așa cum am arătat, conform opiniei unor cercetători, pe cele două plăcuțe de argint ar fi reprezentată o zeiță. Situația nu s-ar schimba esențial, având în vedere că preotesele imitau și dublau gesturile și comportamentul zeiței pe care o slujeau. În acest caz, ar putea fi vorba de zeița tracă Bendis, figurată în două ipostaze similare. Zeiță a lunii, a pădurilor și a farmecelor, Bendis era considerată protectoarea femeilor, fiind adorată de acestea și slujită anume de preotese.

Bună parte dintre cercetători (Tomaschek, Decev, Gh. Mușu, Mircea Eliade ș.a.) au indicat ca origine a teonimului Bendis rădăcina indo-europeană **bhendh* = „a lega". Vezi avest. *bandayaiti* = „el leagă"; germ. *binden* = „a lega, a înnoda"; rom. *bandă*, *bentiță* etc. (165). I.I. Russu a respins această etimologie pe considerentul că atributul „legării" este „nu tocmai potrivit semantic pentru un nume de zeitate" (54, p. 59). Dimpotrivă, Mircea Eliade a demonstrat în mod strălucit că „legarea magică" este un atribut esențial al *zeilor magicieni*, pe care istoricul religiilor îi numește chiar „zei care leagă" (*dieux lieurs*). Pe de altă parte, Eliade a arătat că, de cele mai multe ori, acest atribut apare, în mod mai mult sau mai puțin explicit, chiar în numele respectivilor zei. Conform opiniei lui Eliade, aceste aspecte se regăsesc și la zeița

traco-frigiană Bendis (Bentis la lituanieni, Bindus la iliri) și la zeul traco-get Derzelates (Darzales la traci) (14, p. 135). Teonimul *Bendis* s-ar traduce, în acest caz, prin *(Zeița) care leagă* (110, p. 48).

Autorii antici elini au identificat-o pe zeița tracă Bendis fie cu Hecate, fie cu Artemis, iar cei romani, cu zeița Diana. Hesychios din Alexandria scria în *Lexiconul* său următoarele: „*Bendis*: Artemis la traci, la atenieni sărbătorirea zeiței Bendis"; și, mai departe: „*Marea zeiță*: zice Aristofan despre Bendis, căci este zeiță tracă". Pindar o localizează pe Artemis („fiica Latonei, zeița cea pricepută la mânatul cailor") în „țara istriană" (*Olimpice*, III, 46). Motiv pentru care scoliastul o numește „istriana Artemis", după numele Istrului, în jurul căruia trăiesc triburi „care o cinstesc pe Artemis" (*Scolii* la Pindar).

Herodot o numește pe Artemis printre „singurii zei pe care îi slăvesc [tracii]" (*Istorii*, V, 7). Același istoric grec aseamănă sacrificiile aduse zeiței Artemida Regina de femeile (preotesele) din Tracia și din Peonia (ținut la nord de Macedonia) cu cele aduse de preotesele-fecioare hiperboreene, probabil aceleiași zeițe, căci mormântul lor „se află în curtea sanctuarului Artemidei" (*Istorii*, IV, 34). Transpare aici ideea unei zeițe „Artemis Hiperboreeana" (să nu uităm că Artemis e soră geamănă cu Apollo). Această idee apare pregnant la Diodor din Sicilia, într-o legendă în care zeița este prezentată (ca și Abaris) venind în zbor din Hiperboreea, într-un car tras de balauri (*Biblioteca istorică*, IV, 51). După ce traversează împreună cu argonauții Pontul Euxin, Medeea intră în Tesalia ca preoteasă a zeiței Artemis, „ce venea din ținuturile hiperboreenilor". „Medeea le vesti [oamenilor] că Artemis, călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri, străbătuse o mare parte a pământului [...] pentru a-și face așezare statornică unde să-și întemeieze cultul și unde să i se dea veșnice slăviri." Pentru a demonstra populației misiunea și puterile cu care era învestită de zeiță, însăși Medeea, „slujindu-se de unele leacuri doftoricești, făcu să se iveaască chipurile unor balauri pe care pretindea că-i adusese zeița, prin văzduh, din țara hiperboreenilor".

De asemenea, și Ovidiu (*Metamorfoze*, VII) povestește despre puterile vrăjitoarei Medeea asupra stihiilor atmosferice și despre zborurile în văzduh pe care aceasta le întreprindea într-un car tras de balauri. În acest caz însă, preoteasa invoca, pe lună plină, prin descântec, pe „întreita Hecate".

24. Preoteasă cu doi șerpi (Cnossos, Creta, 1600 î.e.n.)

25. Preoteasa Pythia cu doi șerpi (reprezentare din secolul al XIX-lea)

În textul lui Diodor, Medeea este prezentată ca fiind o preoteasă misionară care ar fi introdus cultul zeiței Artemis Hiperboreeana (probabil Bendis) în Grecia. Un ecou al unei astfel de legende apare și la Aristotel. Povestind despre întoarcerea argonauților pe Istru, filosoful grec amintește de „un templu al zeiței Artemis, înălțat de Medeea" (*Povestiri minunate*, 105). Se știe însă că serbarea și cultul zeiței Bendis au fost introduse de către traci în Grecia: la Atena (*cf.* Hesychios și Xenophon), la Pireu (*cf.* Platon) etc. În legenda relatată de Diodor (*Biblioteca istorică*, IV, 52), Medeea pune pe fiicele lui Pelias, regele Tesaliei, să o invoce pe Artemis Hiperboreeana cu făclii aprinse într-o noapte cu lună, în timp ce vrăjitoarea o cheamă pe zeiță cu „lungi rugăciuni [descântece] în limba colhică". Tot despre o procesiune nocturnă cu torțe, în cinstea zeiței Bendis, organizată „pentru întâia oară" (circa 421-422 î.e.n.) de tracii stabiliți în Pireu, relatează și Platon (*Republica*, I, 327-328) (166).

Odată cu influența romană în ținuturile carpato-danubiene, numele zeiței arhaice autohtone Bendis a fost înlocuit cu cel al zeiței omoloage, Diana. Numele zeiței daco-romane a supraviețuit în folclorul și în lexicul românesc într-o serie de credințe și, respectiv, cuvinte: *zână* – din Diana (Dziana); *sânziana* – din San[cta] Diana; *zănatic* – (azi) zăpăcit, smintit, bezmetic, (dar inițial) „luat" sau „posedat" de Diana sau de zâne (lat. *dianaticus*). Această filiație culturală și etimologică (Diana-zâna) a fost remarcată și argumentată de diverși autori, de la Dimitrie Cantemir (*Descriptio Moldaviae*, III, 1) până la Mircea Eliade (111, p. 245), Gh. Mușu (110, p. 49) și Ioan Petru Culianu (150, p. 344). În folclorul românesc, zânele (sfintele, frumoasele, ielele) sunt

> Stăpânele vântului,
> Doamnele pământului,
> Ce prin văzduh zburați,
> Pe iarbă lunecați,
> Pe valuri călcați.

Ele sunt nimfe aeriene cu puteri magice (probabil din arhaicul cortegiu al divinității sincretice Bendis-Diana), fecioare ce, în nopțile cu lună, cântă și încing hore în văzduh și despre care se spune că „pocesc" (adorm, paralizează, „leagă") pe cel care le surprinde dansând și cântând sau pe cel care încalcă vreun alt *tabu* (173).

Am insistat acum, ca și cu alte prilejuri, asupra motivului „legării" magice, pentru că a fost neglijat de cercetători, în pofida abundenței atestării sale și a rolului important pe care îl ocupă în cadrul mitologiei folclorice românești. Dimpotrivă, în alte mitologii, acest topos esențial a fost studiat și mecanismul său magico-simbolic a fost desfăcut de savanți de talia lui Georges Dumézil (15, pp. 17-33), René Guénon (16, pp. 178-188), Mircea Eliade (14, pp. 120-163) și alții.

*

Închizând această paranteză, să revin la solomonar cu observația că gesturile acestuia nu sunt totuși exclusiv (ci doar predilect) magice. Câteva arme din recuzita sa (topor, bâtă, bici), precum și unele gesturi aparent minore ni-l prezintă pe solomonar ca fiind un erou care uzează nu numai de mijloace *magice*, dar și de cele *războinice*. „Când vreau să porniască în văzduh, [solomonarii] stau la marginea iezerului cu o carte în mână, din carea citesc, apoi cu un cârlig [= bâtă încovoiată] și cu un frâu. Dacă a gătat de cetit, dă cu cârligul în apă și iasă bălaurul. Atunci îi aruncă frâul în cap și se înalță cu el în aier" (8, pp. 137 și 146); sau „În vremea cât se roagă [= citește din carte] îngheață apa din iezer și atunci șolomonarul merge până la mijlocul iezerului cu toporul ce îl are în traistă, taie la mijloc gheața și atunci se ivește un balaur" (8, p. 147).

Așa cum apar ele în credințe populare de tipul celor citate mai sus, gesturile solomonarului fac parte dintr-o sferă de semnificații mito-rituale arhaice și universale. În astfel de cazuri, apa și „duhul" care o locuiește se identifică. A lovi apa în orice punct, dar mai ales în „centru" („la mijlocul iezerului") înseamnă, mitic și ritual, a lovi balaurul care guvernează această stihie. Să ne aducem aminte de ritul de construcție indian, în cadrul căruia zidarul, ca prim gest consacrator, bate un țăruș în pământ (într-un punct anume, indicat de magul-astrolog), cu convingerea că țărușul se va înfige exact în capul șarpelui subteran care susține lumea (87, p. 72).

Amintind de scenariul ritual de construire a unei case, să mă opresc o clipă la scenariul mitic al creației lumii, paradigma arhetipală a tuturor creațiilor/construcțiilor ulterioare. Într-adevăr, în miturile cosmogonice românești se regăsesc, la altă scară,

aceleași personaje, aceleași arme, aceleași gesturi, aceleași semnificații. „Dumnezeu, umblând pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pământ" (12, p. 15). Sau o legendă cosmogonică mai completă, în care gestul zeului (similar cu cel al solomonarului) provoacă apariția Dracului din apele haotice primordiale despicate de demiurg. „[Dumnezeu] și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea Dracul" (13, p. 90). Într-o altă legendă cosmogonică, cu un fond mai arhaic, cel care a ieșit, „la începutul începutului, din hău[l] ăla de ape" este chiar șarpele-balaur, care „a ieșit odată cu copaciu ăla mare din ape, încleștat în rădăcinile lui" (85, p. 245).

Gestul lovirii apei, ca substitut al gestului lovirii „duhului" ei, se întâlnește și în unele colinde românești. Plecat să răpună „duhul de mare" (întruchipare a furtunii marine), eroul nu-l săgetează pe acesta (cum se întâmplă de regulă), ci marea însăși:

> El în lume s-o d-afla
> Marea de mi-o săgeta (88, p. 27).

Pun în paranteză faptul că această imagine nu îmi aduce aminte doar de celebrul rit al geto-dacilor de a săgeta norii pe timp de furtună, dar și de un gest magic al suveranului persan Xerxes I care, fiind surprins de o furtună pe mare în anul 480 î.e.n., a pus să fie biciuite vânturile și aruncate în mare lanțuri pentru a-l încătușa pe *daimonul* marin care provocase furtuna (vezi Herodot, *Istorii*, VII, 35; Juvenal, *Satire*; și Eschil, *Perșii* – *cf.* 154).

Nu numai armele solomonarului sunt consacrate (bâtă de alun cu care a fost omorât un șarpe, topor de fier descântat etc.), dar și săgețile eroului de colindă. Săgeata lui este „sicreată" sau „de la cer picată". De asemenea, nu numai solomonarul este predestinat și inițiat, dar și voinicul din colindă. El nu se teme de furtuna marină, nici de „duhul" ihtiomorf care o declanșează, pentru că

> [...] veșmântu-i zugrăvit,
> Scrisă-i marea tulbure,
> Scrisă-i marea rotocoală
> Cam cu nouă vădurele (88, p. 27).

„Marea rotocoală" cu „nouă vădurele" este probabil o reprezentare simbolică a apei primordiale (a balaurului acvatic) care,

în cosmologia populară, înconjoară de nouă ori pământul (155). În credințele și legendele populare, și solomonarul este înzestrat (din naștere) cu o cămașă miraculoasă care îi dă „putere peste balauri" (8, p. 143). Ca și solomonarul, eroul colindei nu omoară, de regulă, „duhul" acvatic („Degeaba te sileşti/ Pe noi să ne prăpădeşti"), ci doar îl îmblânzește („Duh de mare potoli") (156). Paralela cu solomonarul nu se oprește aici. Îmblânzit, „duhul de mare" se oferă să-i fie vehicul aerian eroului de colindă:

Stai nu mă lovi
Că ți-oi trebui.
În brațe te-oi lua
Și te-oi ridica [...]
Și ți-oi dărui cerul cu stelele;

sau

Pe aripi te-oi lua,
Sus te-oi ridica,
Sus la munți cărunți (vezi 89, p. 93).

Acțiunile (convențional numite) „războinice" ale solomonarului au de multe ori ca obiect chiar balaurul, care este lovit în cap cu toiagul sau cu căpăstrul. Cauzele loviriii balaurului au devenit marginale sau ilogice ca urmare a pierderii semnificațiilor inițiale: pentru că „e prea mic" sau „prea voios", sau pentru că „nu e al lui [al solomonarului]" (3, p. 44; 8, p. 147; 9, p. 188; 39, p. 30). În alte cazuri, solomonarul lovește sau doar amenință balaurul (norii) cu o „botă" (bâtă) cu care s-a scos o broască din gura unui șarpe (18, pp. 164-170; 33, p. 125) sau cu o nuia de alun („nașul șarpelui") cu care a fost omorât un șarpe (atenție la valențele magice ale armelor), cu coasa sau cu biciul:

Și-o trecut șolomonarul
Care umblă cu Șercanu' [= balaurul]
Din zbici o pocnit
Pe iel s-o suit (19, p. 84).

Mai mult decât atât, acțiunea „războinică" a solomonarului asupra balaurului poate fi chiar mortală. În pofida faptului că

Traian Herseni nu a găsit „nici un text folcloric care să menționeze că un balaur-șarpe ar fi fost omorât [de solomonar]" (5, p. 22), astfel de texte există totuși. Fie că solomonarul omoară balaurul pentru a-i vinde carnea în „țara căldurii, de sub răsărit" (*sic!*), fie că un fost solomonar, pentru a mântui colectivitatea de urgia furtunii, aruncă un cuțit „în inima balaurului", omorându-l (3, p. 42; 8, pp. 147-149; 12, p. 810; 20), fie că solomonarul „taie capul balaurului" cu toporul (149, p. 154). Este adevărat că astfel de atestări nu sunt foarte frecvente și, în orice caz, nu în totalitate specifice, odată ce balaurul reapare de fiecare dată și înfruntarea se reia mereu. Le amintesc totuși, pentru a arăta că virtuțile „războinice" ale solomonarului au supraviețuit și în această formă clasică și că solomonarul deține de fapt toate caracteristicile *învingătorului de balaur*. Chiar dacă unele dintre aceste caracteristici se prezintă astăzi, așa cum am mai arătat, într-o formă mascată sau atrofiată.

Două par a fi principalele mijloace ale solomonarului în înfruntarea sa cu balaurul, și ambele sunt exclusiv magice: *descântarea* (citirea din carte) și *legarea* (punerea frâului). Chiar dacă în economia legendelor solomonărești armele și gesturile „războinice" ocupă un loc secundar, totuși faptul că (și felul cum) au supraviețuit acestea mă face să admit probabilitatea că, inițial, ponderea celor două tipuri de acțiuni („magice" și „războinice") era mai echilibrată decât ne-o prezintă legendele și credințele culese în secolul al XIX-lea. În urmă cu două milenii și jumătate, de exemplu, geții (cu siguranță preoții acestora) alungau norii (balaurii) furtunii uzând simultan de două mijloace apotropaice distincte: *săgetarea* – gest „războinic", și *proferarea de amenințări* (*descântece*) – gest „magic" (Herodot, *Istorii*, IV, 94).

Traian Gherman (8, p. 137) și, după el, Traian Herseni (5, p. 18) au susținut că „balaurii joacă un rol secundar", pentru că „solomonarii sunt stăpânii lor". Dimpotrivă, Mihai Coman consideră că „rolul șolomonarului în declanșarea furtunilor și a grindinei este minor. El nu participă la facerea ei (lucru care ține de puterea și menirea balaurului), ci doar la *dirijarea* ei. Astfel, prezența lui în «mitologia» furtunii pare a fi una strict etiologică" (4, p. 135).

Nu cred că problema se poate pune nici într-un fel, nici în celălalt. Este ca și cum am pune în discuție, de pildă, cine este mai important, Vṛtra, balaurul vedic ce zăgăzuiește apele cerești, sau Indra, zeul care îl învinge și eliberează apele. La fel de

importanți și de indispensabili, balaurul și solomonarul sunt doi termeni ai unei ecuații mitice arhetipale (chiar dacă, în acest caz, ecuația se prezintă într-o ipostază meteorologică). Primul disturbă ordinea cosmică, al doilea o menține sau o reinstaurează. Or, a menține/reinstaura ordinea cosmică, periclitată de o manifestare stihială, haotică, este, în ultimă instanță, un act care se raportează la înfruntarea cosmogonică primordială. Perpetua înfruntare dintre solomonar și balaur întruchipa, pentru mentalitatea arhaică, însăși instabilitatea echilibrului – dintre *Ordine* și *Haos* – care domnește în Univers. Echilibru instaurat odată cu actul cosmogenezei și care, de atunci, trebuie să fie menținut, clipă de clipă, de zeul demiurg și de preoții acestuia.

Toate cele spuse până aici îmi permit să nu consider plauzibilă părerea potrivit căreia „învingătorul/îmblânzitorul balaurului" (categorie din care face parte și solomonarul) ar fi fost „anexat" la un moment dat la „mitologia" autohtonă a balaurului. Așa cum am arătat, părerea mea este că balaurul și învingătorul acestuia sunt și au fost întotdeauna două entități mitice inseparabile. Pe de altă parte, cred că este posibil ca tradiția referitoare la solomonari să fi perpetuat, într-o formă populară, tradiția referitoare la preoții arhaici care slujeau zeului autohton al furtunii, dublându-i prerogativele mitice și imitându-i ritual comportamentul. Trebuie ținut însă seama de faptul că, în afară de degradarea lentă și continuă a tradiției (*degradare liniară*), datorită evoluției în timp a mentalității populare, s-a manifestat și alterarea accelerată, discontinuă a tradiției (*degradare în trepte*), datorită suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții alogene. Dintre acestea din urmă, pentru problema de care mă ocup, trebuie în primul rând amintită tradiția referitoare la regele biblic Solomon. Este interesant și util de văzut *care* a fost (*când* și *cum* s-a produs) impactul dintre ciclul de legende solomoniene și tradiția mito-folclorică autohtonă referitoare la solomonari.

4. Solomon – solomonar

Un fapt recunoscut astăzi de majoritatea cercetătorilor este acela că unele trăsături ale figurii solomonarului au fost preluate din ciclul de legende canonice și, mai ales, apocrife referitoare la regele

biblic Solomon (secolul al X-lea î.e.n.). Influența este evidentă, în primul rând la nivel onomastic: *solomonar* = *Solomon* + (sufixul profesional) *-ar*. Acest fapt nu a fost însă evident pentru toți cercetătorii care au abordat această problemă. La sfârșitul secolului al XIX-lea, de exemplu, în decurs de numai 15 ani s-au formulat nu mai puțin de trei soluții etimologice, toate eronate, semnate de cărturari de talia lui Sim. Fl. Marian, Iosif Vulcan și Moses Gaster.

a) Astfel, în 1870, într-un articol despre „Originea solomonarului", Simeon Florea Marian conchidea: „cred că nu ar sta nimene la îndoială, cum că Solomonariu derivă de la Solomoneu" (139, p. 158). Derivând termenul *solomonar* din antroponimul Salmoneus (acesta este, de fapt, numele corect al legendarului bazileu grec care și-a asumat prerogativele meteorologice ale lui Zeus; *cf.* Diodor, *Biblioteca istorică*, IV, 68; Virgiliu, *Eneida*, VI, 585), folcloristul bucovinean s-a folosit de o metodă uzuală în epocă: apelul mecanic la una dintre mitologiile clasice.

b) Opt ani mai târziu, Simeon Florea Marian a reluat subiectul, evitând de data aceasta să mai facă referiri etimologice (20). Totuși, într-o notă de subsol, Iosif Vulcan (semnând I.V.) a derivat termenul *șolomonar* din germ. *Schulmäner*, bazându-se probabil pe credința populară că solomonarul trece printr-o *școală* de inițiere. Iosif Vulcan lasă să se înțeleagă faptul că termenul în discuție a fost preluat de români de la sașii din Ardeal. În primul rând, în tradiția germană, omologul solomonarului nu este numit *Schulmäner*, ci *fahrende Schüler* (școlar rătăcitor); iar în al doilea rând, pronunția *șolomonar* (uzuală în Ardeal) se datorează faptului că, în limba maghiară, numele Solomon – scris Salamon – se pronunță *Șolomon*.

c) În 1884, Moses Gaster a acordat apelativului în discuție o etimologie combinată: „*Șolomonar* este rezultatul dintre *șolomanță* [de la Salamanca – n. A.O.] + *solomonie* [de la Solomon – n. A.O.]. Orientul și Occidentul aducându-și contribuția în egală măsură pentru formarea *șolomonarului*" (23). În demonstrația sa filologică, Gaster a plecat de la termenul *șolomanță* – numele școlii de magie pe care o urmează solomonarul și care apare în această formă într-o unică atestare la W. Schmidt (24).

Moses Gaster a fost influențat de cercetătorul sârb V. Jagić (25), care a încercat să demonstreze faptul că marea majoritate

a legendelor privitoare la omologul sârbo-croat al solomonarului, *grabancijaš dijak*, „au pătruns *de sus* în popor și că își au originea, în ceea ce privește numele școlii de magie [*Vrzino kolo* – n. A.O.], în sfera de legende virgiliene ale Evului Mediu". „Dintre școlile enumerate de profesorul Jagić – a comentat M. Gaster – lipsește una, și anume celebra școală din Salamanca, care poate lua foarte ușor locul celei din Toledo, din legenda virgiliană. Suntem siguri că din *Salamanca* s-a format apoi «șolomanță», cum se numește școala [solomonarilor] în legendă" (23). Într-adevăr, orașul spaniol Salamanca era celebru în Europa medievală, nu atât pentru Universitatea sa (una dintre primele de pe continent, înființată la începutul secolului al XIII-lea), cât mai ales – ca și Toledo și Sevilla – pentru școlile de *magie neagră* care fiinţau în peșterile din vecinătatea orașului. Pe la sfârșitul secolului al XV-lea, intrările în aceste peșteri au fost zidite din porunca reginei Isabela, care a sprijinit Inchiziția spaniolă în lupta acesteia cu practicile eretice și necreștine.

Însă Moses Gaster n-a demonstrat (și nici nu ar fi putut să o facă) în ce mod tradiția medievală a *școlii de magie neagră* de la Salamanca a traversat Europa, din Spania până în Țările Române și, mai ales, cum această tradiție a pătruns ulterior („de sus în jos") atât de profund în mentalitatea populară românească. Deși această teorie a fost îmbrățișată și de alți cercetători români (Ov. Densusianu, Al. Popescu-Telega; *cf.* 26, p. 37), aserțiunea lui Gaster o putem considera astăzi ca neplauzibilă și chiar ca „o eroare filologică" (3, p. 47). La fel putem considera soluțiile etimologice propuse de Simeon Florea Marian și Iosif Vulcan.

În prima jumătate a secolului XX, Nicolae Cartojan (27), I.-A. Candrea (28) și alții au pus în lumină felul cum s-a născut și s-a dezvoltat tradiția referitoare la Solomon și, mai ales, aceea referitoare la prestigiul său de mare taumaturg. „Această latură legendară despre marea iscusință și măiestrie [magică] a lui Solomon – scria N. Cartojan – a pătruns în folclorul tuturor popoarelor și a atras în jurul personalității regelui biblic o sumedenie de superstiții și legende din alte cicluri" (27, II, p. 63). Deși astăzi este în general acceptat faptul că tradiția solomoniană a influențat-o (inclusiv la nivel onomastic) pe cea referitoare la solomonari, merită totuși să stăruim puțin asupra perioadei probabile și a cauzelor care au determinat sau doar au favorizat exercitarea acestei influențe în spațiul carpato-dunărean.

Sunt în măsură să propun o ipoteză de lucru. Epoca probabilă în care s-a născut și a intrat în lexicul românesc termenul *solomonar* sunt secolele XVII-XVIII (probabil în Ardeal), epocă pe care putem risca să o limităm la perioada cca 1650 – cca 1750. Argumentele pe care se bazează ipoteza mea sunt următoarele:

1. În *Pravila lui Matei Basarab*, tipărită la Târgoviște în anul 1652, se fac referiri și la vrăjitori populari cu puteri meteorologice. Ei sunt numiți în text „gonitori de nori" (57, p. 306). Dacă la jumătatea secolului al XVII-lea s-ar fi înțeles prin „gonitori de nori" ceea ce înțelegem astăzi prin „solomonari" și dacă acest din urmă termen ar fi fost cunoscut și folosit la acea dată, este de presupus că, pentru a se face înțeles de diferite categorii de cititori, autorul *Pravilei* ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat sintagma folosită (*gonitori de nori*) cu denumirea de *solomonari*. Problema este mai complicată și de aceea doar o enunț aici, urmând să o reiau mai detaliat peste câteva pagini.

2. Este important de stabilit care ar fi cele mai vechi atestări documentare ale cuvântului în discuție:

a) Se pare că cea mai veche consemnare a termenului solomonar datează din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea (204), perioadă când Ion Budai-Deleanu a redactat prima versiune a *Țiganiadei* (mss. BAR nr. 2634). Voi lua ca dată convențională a atestării anul 1795, data probabilă când autorul și-a finalizat această variantă inițială, rămasă fără ecou. Ea a fost publicată postum abia în 1875-1877 (92). În „Cânticu VI", un personaj (Haicu) se gândește cum ar fi fost tratat de oameni dacă ar fi reușit să supună balaurul:

> Cum că sunt șolomonariu, mi-ar zice
> Oamenii având teama de mine
> Și m-ar cinsti, ca să nu strice
> Grindina hotarele cu pâne
> (*Țiganiada*, I, VI, 86; *cf.* 92, II, p. 286).

În subsolul paginii, poetul ardelean trimite la următoarea notă explicativă: „*Șolomonariu* sau *Solomonariu* – iarăși un cuvânt cu care să chiamă în Ardeal ceia care călăresc pe balauri și poartă grindina (bazne țărănești), și învățătura lor o zic *solomonie*" (92,

II, p. 286). Nici textul și nici nota care-l dublează nu și-au mai găsit locul în versiunea a doua a *Țiganiadei*, cea devenită notorie.

Aceste informații sunt importante pentru noi nu numai pentru că sunt cele mai vechi cunoscute, dar și din alte puncte de vedere. În primul rând, pentru că sunt consemnate ambele variante ale cuvântului: „*Șolomonariu* sau *Solomonariu*…", precum și cuvântul *solomonie*, din aceeași familie lexicală. În al doilea rând, pentru că termenul este prezentat ca fiind un regionalism („să chiamă în Ardeal") și ca fiind un termen popular („bazne țărănești"), și nu ca un termen cult. Faptul că este vorba de un cuvânt popular rezultă și din expresia „*iarăși* un cuvânt...", prin care autorul trimite la o vocabulă explicată la nota precedentă, și anume la o particularitate a ei: „după obiciaiul norodului de-a vorbi". De altfel, de o „construcție" similară beneficiază și nota imediat următoare celei care are ca obiect *solomonarul*: „Este o zisă, *iar* țărănească".

Cele de mai sus ne îndreptățesc să credem că apelativul *solomonar* nu era încă, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, generalizat în lexicul românesc. Această situație l-a determinat pe autor să insereze nota explicativă, pentru ca termenul să poată fi corect înțeles atât de orășeni, cât și de românii din afara Ardealului. Vezi, de exemplu, cum își justifică poetul nota anterioară: „Aceasta trebuie să tălmăcesc, fiindcă mulți doară nu vor înțelege". Faptul că I. Budai-Deleanu limitează spațiul de circulație a cuvântului la zona Ardealului concordă cu faptul că toate primele consemnări cunoscute ale cuvântului *solomonar* și aproape toate din secolul al XIX-lea sunt atestate – așa cum se va vedea – anume în această zonă. Este posibil deci ca termenul să fi apărut în Ardealul secolelor XVII-XVIII, de unde să fi emigrat ulterior în celelalte provincii românești.

Faptul că manuscrisul primei variante a *Țiganiadei* nu a fost datat de autor a ridicat multe probleme istoricilor literari (97, p. 256; 100, pp. 130-135). Probabil că această primă versiune a fost finalizată în jurul anului 1795, pentru că, în deschiderea ei, într-o „Epistolie închinătoare, cătră Mitru Perea" (anagramă pentru Petru Maior), autorul însuși scrie următoarele: „Doisprezece ani au trecut... de când eu fui silit a mă înstreina de țara mea" (92, p. 543). Or, se pare că anul „înstrăinării" este 1783, dată când Ion Budai-Deleanu pleacă la Viena (1783-1787) și de acolo la Lemberg-Lvov (1788-1820).

Aceste câteva amănunte biografice ridică o altă întrebare. De când putea să cunoască Budai-Deleanu cuvântul *solomonar*? Cu siguranță, dinainte de anul 1783, când a părăsit pentru totdeauna Ardealul. Și, probabil, din vremea copilăriei sale (1760-1772), în satul natal de pe valea Mureșului, spațiu mirific despre care își va aminti cu nostalgie că avea munții și cerul „plini de balauri" (93, p. 558).

Informațiile despre solomonari date de poet în text și în nota de subsol din prima variantă a „poemationului iroi-comico-satiric" sunt foarte corecte și aproape complete (esențializate). Semn că Ion Budai-Deleanu era familiarizat cu fenomenul folcloric pe care îl prezenta. Cunoștințele sale în domeniu erau chiar mai ample, dacă ținem cont de gesturile tipic solomonărești pe care le pune pe seama vrăjitoarei Brândușa, în versiunea a doua a *Țiganiadei* (V, 70-76; *cf.* 94, pp. 165-167). Vrăjitoarea „cheamă cu sâla" balauri din vâltoare, le pune căpestre magice, zboară cu ei prin văzduh într-un car desenat de ea pe colb (în legătură cu acest ultim motiv, ca fiind specific legendelor solomonărești, vezi 39, p. 30; 12, p. 810).

b) Ion Budai-Deleanu nu este singurul dintre corifeii *Școlii Ardelene* care a consemnat termenul în discuție. Samuil Micu-Klein a introdus termenul *sholomonariu*, ca articol independent, în al său *Dictionarium valachico-latinum*. Fără să găsească echivalentul latin sau german al cuvântului, învățatul ardelean a indicat totuși (informație prețioasă) corespondentul maghiar: *garabantzás Diák* (96, p. 424). În acest caz, știm exact când și unde a încheiat autorul lucrul la dicționar, datele fiind indicate la sfârșitul manuscrisului: *In Monasterio SSS Trinitatis 1801. 10, Martii. Balasfalvae* („În mănăstirea Sfintei Troițe. 10 martie 1801, Blaj"). Să mai consemnez faptul că s-a considerat această atestare a termenului solomonar ca fiind cea mai veche (3, p. 39).

c) Având ca punct de plecare dicționarul rămas în manuscris al lui Samuil Micu, dar fiind o operă colectivă a mai multor reprezentanți ai Școlii Ardelene (Samuil Micu, Petru Maior ș.a.), așa-numitul „Lexicon de la Buda" (*Lesiconu Românescu – Lătinescu – Ungurescu – Nemțescu...*) a fost tipărit la tipografia Universității din Buda, în anul 1825. De data aceasta, termenul românesc *șolomonariu* a beneficiat de echivalări în toate celelalte trei limbi: latină (*imbricitor*), maghiară (*garabantzás deák*) și germană (*der*

Wattermacher, *Wettertreiber*, *Lumpenmann*) (98, p. 654). Anul tipăririi *Lexiconului* nu este concludent. Așa cum declară din titlu autorii, el a fost redactat „în cursul a treizeci și mai multoru ani" (98), deci începând cam din jurul anului 1790 (168). Moses Gaster a indicat această atestare a cuvântului *solomonar* ca fiind cea mai veche (23).

d) În ordine cronologică, a patra atestare este datată 1840, fiind vorba de un articol semnat Dr. V[asici], publicat într-o cunoscută revistă brașoveană. Iată un fragment din acest articol: „[Peatra înțelepților] este la mulți dintre oamenii noștri cunoscută supt numele *Șolomănia*. Adecă mulți gândesc, cum că, deacă cineva peste fire învață 13 școli acela știe purta norii, și a se însoți cu demonii și duhuri necurate, care i-ar aduce *Cartea Șolomănia* numită, și care carte, care cetește poate să aibă tot ce dorește pe această lume" (99). Scris în spirit iluminist, „spre stricarea acestii credinți deșarte", articolul este important pentru că el conține, se pare pentru prima dată, informații privind atât inițierea solomonarilor („învață 13 școli", la fel ca în tradițiile sârbești, croate și maghiare), cât și cartea magică a acestora, prezentată ca fiind o piatră-talisman, conținând nouă litere tainice (vezi reproducerea ei mai jos, la p. 278).

e) În 1843, poetul moldovean Costache Stamati (circa 1786-1869) scrie și el despre „Cartea Împăratului Solomon" (*Solomonia*) și, în general, despre „solomonii" (131). Voi reveni mai jos la acest subiect.

f) Ulterior, legende și credințe ardelenești referitoare la solomonari sunt publicate la Brașov, în 1857, de Fr. Müller, și la Sibiu, în 1866, de W. Schmidt.

Într-o legendă (*Die Erben von Salamonis Weisheit*) culeasă de Fr. Müller din zona Sighișoarei se spune: „Împăratul Solomon era un mare vrăjitor. Cu cuvinte magice putea să deschidă sau să închidă cerul, putea să facă să înghețe apa din lacuri, putea să aducă pe câmpuri roua sau să facă să cadă grindina, sau altele asemănătoare [169]. Moștenitorii înțelepciunii sale se numesc șolomonari" (30). Este, după știința mea, prima dată când se consemnează, și încă într-o formă atât de tranșantă, relația dintre regele biblic Solomon și vrăjitorii numiți *solomonari*. Această credință se regăsește peste aproape un secol într-un basm bucovinean cules în 1932: „Puterea

solomonarilor [...] o au de la împăratul cel înțelept Solomon, care a stăpânit toate tainele de pe lumea asta" (109, p. 178).

W. Schmidt relatează legende din zonele Făgăraș și Sibiu, care conțin principalele coordonate ale scenariului cunoscut: inițierea solomonarului la „școala balaurului", învățarea limbilor animalelor și a tuturor formulelor magice, în școală intră zece ucenici, dar ies numai nouă, „Cartea solomonarului", scoaterea balaurului din lac, zborul în nori călare pe balaur, stăpânirea stihiilor atmosferice etc. (24).

g) Abia în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea încep să apară mențiuni mai substanțiale (credințe și legende) referitoare la solomonari din zone românești din afara Ardealului, datorate în special folcloriștilor bucovineni Sim. Fl. Marian și Ion G. Sbiera (170). Despre relația dintre solomonari și balauri vorbește și Ion Creangă în cunoscuta sa nuvelă *Moș Nichifor Coțcariul* (1877). Evreica Malca, fiica jupânului Strul din Tg. Neamț, nu este înspăimântată doar de lupi (*licofobia* este percepută de români ca fiind o „maladie evreiască"; *cf.* 205), ci și de balauri. Noroc cu Moș Nichifor, care o liniștește: „Eu unul știu solomonii și nu mă prea tem nici de balauri". „Da' ce-s acele solomonii?", îl întreabă curioasă Malca. „Asta nu se poate spune", zice tranșant Moș Nichifor, cu un aer de mare inițiat (206).

Desigur, tot acest excurs cronologic își are rosturile sale, dar datele privind primele atestări (când? unde? ce?) nu pot fi luate în valoare absolută, ci relativă. În general, data primei atestări a unui cuvânt (sfârșitul secolului al XVIII-lea, în acest caz) nu este decât un argument necesar, nu și suficient. Pentru că ea nu probează decât vag și intuitiv epoca (și, eventual, zona) când (și, eventual, unde) acest termen s-a născut și a intrat în lexic. De aceea, pentru a susține ipoteza formulată mai sus, aducerea altor argumente pare a fi obligatorie.

3. Tradiția referitoare la legendarul rege Solomon și, în special, aceea privind prodigioasele sale cunoștințe și practici magice a pătruns în conștiința populației românești mai ales prin așa-numitele *hronografe* – „un fel de repertorii de istorie universală" care cuprindeau „legende apocrife, în care marile personalități ale *Vechiului Testament* [inclusiv Solomon – n. A.O.] sunt înfățișate într-o lumină nouă, prinse în urzeala unor legende pe care nu le

întâlnim în paginile Bibliei" (27, II, pp. 33-35). Cronografe slave sau grecești au circulat în Țările Române încă din secolul al XVI-lea, dar traducerea lor în românește și intensa lor răspândire s-au produs începând din secolul al XVII-lea.

Cea mai veche traducere și prelucrare (după diferite „cărți slavonești" și „alte izvoade") este aceea a călugărului oltean Mihail Moxa, din anul 1620. Acest „prim" cronograf însă nu prezintă un interes deosebit în cadrul discuției noastre, și aceasta din două motive. În primul rând, pentru că a avut, se pare, o răspândire redusă, necunoscându-se până în prezent decât trei manuscrise (prototipul lui Moxa și două cópii). Un al doilea motiv al lipsei de interes este acela că scrierea respectivă nu prezintă presupusele calități de mare vrăjitor și de stăpân al demonilor, atribuite de regulă lui Solomon în textele apocrife. În *Hronograful lui Moxa*, domnia regelui Solomon este prezentată lapidar, într-o singură frază anostă: „Solomon era de 12 a(n)i, când stătu împărat; și făcu beseareca Sionului și împărăți 40 de ai" (90, p. 354).

Cu totul altfel se prezintă situația cu cronografele traduse „după grecie pă limba rumânească" (mss. BAR nr. 938). Aceste traduceri s-au efectuat „pe la jumătatea secolului al XVII-lea" (27, I, p. 142) sau, mai exact, între anii 1637 și 1679 (tipul Danovici, după cronograful Cigalas) și, respectiv, între anii 1631 și 1687 (după cronograful Dorotei). Iată numai câteva dintre calitățile de mare înțelept și vrăjitor atribuite lui Solomon, așa cum apar consemnate într-un hronograf românesc din secolul al XVIII-lea: „Și au aflat [Solomon] firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păsirilor, a gadinilor, a peștilor, a ierbilor, a jivinilor și a câte știm că sunt în lume pe supt ceriu și pre pământ, și în ape, toate cu înțălepciunea sa le-au aflat, care înțălepciune-i era dată de la Dumnedzău. Așijderea și planitele și crângurile și toată tocmala ceriului și de supt ceriu știa și cum va lega pre diavoli și cum îi cheamă pe numele lor și toate vrăjile. Așijderea toate leacurile și toate doftoriile și toate ierbile, care de ce leac era. Toate acestea le-au cunoscut Solomon cu înțălepciunea sa" (102, p. 224).

De la jumătatea secolului al XVII-lea până la începutul celui de al XIX-lea, cronografele – devenite adevărate cărți populare – „au circulat de o manieră de-a dreptul impresionantă, sub forma a zeci și zeci de cópii manuscrise, pe o arie întinsă, incluzând toate cele trei provincii românești" (91, p. 46). În această perioadă, cronografele de sorginte bizantină au ieșit din cercul relativ închis

al lumii clericale și – cum a observat Nicolae Cartojan – „au pătruns, prin cărturarii mărunți, în masele adânci ale poporului și au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuiesc până astăzi" (31, p. 246).

Nu numai calitățile taumaturgice atribuite lui Solomon, ci și cele sapiențiale au impresionat puternic mentalitatea populară românească. Într-o mulțime de texte folclorice apare figura celui numit „Preminte Solomon", personaj atât de îndrăgit și de popular, încât și-a pierdut, în timp, coordonatele spațio-temporale care îl defineau. El devine de multe ori contemporan și consătean cu povestitorul, iar oamenii apelează la sfaturile lui ca la cele ale unui moșneag înțelept din satul lor (vezi 28, p. 91 și povestea „Preminte Solomon și cele două fete"; *cf.* 109).

4. Un alt fenomen sociocultural care a contribuit în mare măsură la trecerea vrăjitorilor populari sub patronajul lui Solomon a fost ofensiva declanșată de Biserică, în secolele XVII-XVIII, împotriva practicilor păgâne și vrăjitorești. Este o epocă în care Biserica Ortodoxă Română s-a simțit suficient de puternică și de organizată pentru a încerca să diminueze amploarea acestei mentalități, considerată nu numai ca fiind nocivă, dar și concurentă. Acțiunea nu a fost dintre cele mai simple. În spațiul românesc nu ar fi fost nici posibil, nici recomandabil un război fățiș și total împotriva vrăjitoriei, de tipul celui purtat, începând din secolul al XIII-lea, în vestul și centrul continentului, unde, conform unei statistici, numărul celor executați sub învinuirea de-a fi practicat vrăjitoria s-a ridicat la aproape 10 milioane (50, p. 54). S-ar putea ca acest număr să fi fost chiar mai mare, dacă ținem seama, pe de o parte, de faptul că, la data redactării statisticilor respective (1749), o informare exhaustivă asupra execuțiilor din toate colțurile Europei era practic imposibilă și, pe de altă parte, de faptul că și după această dată au mai fost semnalate execuții de vrăjitori, chiar dacă sporadice și ilegale (86, p. 176).

Spun că o astfel de „cruciadă" din partea ortodoxiei române nu ar fi fost posibilă la nivelul Evului Mediu, pe de o parte, datorită relativ slabei organizări a Bisericii și, pe de altă parte, datorită toleranței religioase de care a dat dovadă ortodoxia română de-a lungul timpului (103, pp. 91-92). Biserica Ortodoxă Română – spunea Ioan Petru Culianu – nu a fost „îndeajuns de puternică pentru a purcede la persecuții împotriva vrăjitoriei", ea neavând „puterea de a exercita activități represive" (199, pp. 330-333).

26. Vrăjitoare arse pe rug. Una dintre ele este salvată din flăcări de un dragon înaripat (gravură germană, 1555)

Spun, de asemenea, că un „război" de acest tip nu ar fi fost recomandabil în Țările Române, pentru că rezultatele lui ar fi putut fi contrare celor așteptate, compromițând însăși doctrina creștină în ochii populației, care practica un soi de creștinism folcloric, cu slabe trăsături dogmatice și, în schimb, cu viguroase filoane magico-păgâne.

Gesturile și practicile magice dublau efectiv toate acțiunile și evenimentele, fie ele individuale sau colective, sociale sau naturale etc. Iată, de pildă, ce scria învățatul bănățean Dimitrie Țichindeal, care a tradus („de pre limba serbiască în limba daco-romaniască") și a adaptat la realitățile românești cartea lui Dositei Obradovici *Sfaturile a înțeleajerii cei sănătoase* (Buda, 1802, p. 37). „Din vremile cele dedemult s-au obicinuit românii cu descântece și vrăji – nota Țichindeal –, și până în zioa de astăzi le țin (însă prostimea), așa cât, când se nasc, vrăjesc, când se botează, vrăjesc, când se însoară sau mărită, vrăjesc, când intră în beserică, când stă în beserică și când iasă din beserică tot vrăjesc, la serbători mari vrăjesc, când se betejesc, când mor încă vrăjesc, și pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, când cumpără, când vinde, când merg să fure, când merg la

judecată, vrăjesc, și toată întâmplarea și tot beteșugul au a lor osibite descântece și farmece" pe care „oamenii cei proști le țin și le cred ca pe niște leji firești și dumnezeiești" (32, p. 341). S-ar putea crede că pasajul reprodus mai sus ar fi un simplu exercițiu de retorică și că autorul ar fi exagerat, scriind de pe pozițiile dogmatice ale iluminismului raționalist, dacă nu s-ar ști, din multe alte surse istorice sau folclorice, că tabloul prezentat este veridic. În acest context, vrăjitorul era privit de popor ca fiind un om superior, având putere nelimitată, care concura însăși puterea divină. „Dinaintea fermecătoarei și Dumnezeu se dă în lături", spune un vechi proverb românesc (49).

Vrăjitorul/vrăjitoarea se bucura de un statut social practic intangibil. Iată, descris de același autor, în aceeași lucrare, un eveniment petrecut într-un sat din Banat, la sfârșitul secolului al XVIII-lea: „D. Ioann Petrovici, protopresviterul Hasiașului, la anul 1794, fiind eu învățătoriu tinerimii în Belinți, îndată după ce au înțeles că au venit aci, în sat, vrăjitoarea de la Drăgoești, au poruncit de au prins-o și luând de la dânsa făina, cucuruzul, lingurile, cocoșii, blidele, pânza și alte toate carele căpătase vrăjitoarea cu minciunile și împărțindu-le seracilor, iară pre dânsa cu rușine au scos-o afară din sat și cu paze trimețind-o din sat în sat, până la Drăgoești, spunându-i că supt mai grea pedeapsă va fi, de se va mai arăta. *Dară ce ziceau oamenii? Strigau zicând că protopopul nostru n-are leaje și e mai rău decât turcul, că nu lase vrăjitoarele în sat.* [...] Multe nevoi și supărari de la oamenii cei proști capătă aceia care vreu să le strice serbătorile cele idolești și obiceaiurile cele bătrâne" (32, pp. 341-342).

Din motivele prezentate sau doar enunțate mai sus, o vânătoare propriu-zisă de vrăjitori nu s-a produs în această epocă în Moldova și Țara Românească. Reprimări sângeroase nu sunt semnalate în aceste provincii decât în cazuri de excepție. În anul 1714, de exemplu, din ordinul domnitorului Ștefan Cantacuzino, a fost zidită de vie o „vrăjitoare" și spânzurate alte două, pe motiv că au făcut vrăji necurate asupra soției suveranului muntean (86, p. 164). Datorită dominației Bisericii Catolice și, mai ales, a prezenței iezuiților, cu totul alta a fost situația în Transilvania, unde în secolele XVI, XVII și XVIII sunt atestate (la Cluj, Brașov, Sibiu, Mediaș, Sebeș, Tg. Mureș ș.a.) sute de arderi pe rug sau alte pedepse exemplare aplicate presupușilor vrăjitori. Față de situația din Europa Centrală și Occidentală, în Transilvania, acest fenomen

a început relativ târziu (primele arderi pe rug, atestate documentar, s-au produs la Cluj, în 1565) și s-a prelungit până la jumătatea secolului al XVIII-lea (86, pp. 154-162).

Într-o carte din 1854, trecând în revistă vrăjile și acțiunile magice practicate de românii din Transilvania, folcloristul Fr. Müller se declara surprins că „nu se găsește atestat nici un proces de vrăjitorie îndreptat împotriva unor valahi" (50, p. 57). Și alți autori (Artur Gorovei, de exemplu) au susținut că judecățile și execuțiile priveau în exclusivitate pe „vrăjitorii" din rândul populației maghiare și săsești din Transilvania. Astfel de aserțiuni nu sunt doar ilogice, dar nici conforme cu realitatea. În anul 1753, de exemplu, la Tg. Mureș a fost condamnat la moarte, pentru vagabondaj și vrăjitorie, și ars pe rug pe malul Mureșului un „vrăjitor" român, János Oláh (Ion Valahul). Este, de altfel, ultima semnalare documentară privind execuția unui presupus vrăjitor din Transilvania (86, p. 160). La câțiva ani după această dată (în 1758), împărăteasa Maria Tereza i-a alungat pe reprezentanții Ordinului Iezuiților și a pus capăt execuțiilor de acest fel (39, p. 88).

Persecuțiile vrăjitorilor din Ardeal au determinat, probabil, sau doar au favorizat intrarea acestora sub patronajul inclusiv onomastic al semilegendarului rege Solomon. Perioada sângeroaselor campanii antivrăjitorești din Transilvania (1565-1753) premerge și se suprapune perioadei probabile (circa 1650-1750) în care s-a produs fenomenul folclorico-lingvistic de care mă ocup.

*

Chiar dacă Biserica Ortodoxă Română nu i-a supus pe vrăjitori la focurile rugurilor, în schimb i-a amenințat cu „focurile Gheenei" și cu „chinurile iadului". În reprezentările icononografice ale *Judecății de Apoi* din bisericile Moldovei secolului al XVI-lea (Probota, Voroneț, Moldovița etc.) sunt (con)damnate grupuri etnice de alte confesiuni, fie necreștini, fie neortodocși: evrei, turci, tătari, armeni, latini, arabi, etiopieni etc. (35, I, pp. 241-264 și II, pp. 121-145). Deasupra tuturor este scrisă înfricoșătoarea poruncă adresată de Isus, la „Judecata de Apoi", neamurilor așezate „de-a stânga jețului": „Duceți-vă de la mine, blestemaților, în focul cel veșnic care este gătit Diavolului și îngerilor lui" (*Matei*, XXV, 41).

Ulterior, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, pe zidurile bisericilor din Maramureș până în Țara Românească, în reprezentările

iconografice ale acestei teme se manifestă o tendință sensibil diferită, fiind înfierate, de această dată, păcatele și deprinderile rele ale oamenilor. *Criteriul etnic* a fost dublat de *criteriul etic* (200). Este perioada când simbolurile și motivele teologice tipice sunt adaptate la realitățile sociale ale epocii și ale regiunii respective. Astfel, în această epocă, alături de damnați ca „mincinosul", „scumpul", „crâșmarul", „care nu face coconi", „care omoară prunci", sunt supuși la „chinurile iadului" și vrăjitorii, precum „fermecător[ul]", „[vrăjitoarea] care ia mana vacilor", „bosorcoaia" (34, pp. 94-95; 171, p. 118). Așa cum apar reprezentați într-un mare număr de biserici: Hurezu (1693), „Buna Vestire" – Rm. Vâlcea (1747), Poenile Izei – Maramureș (1794), Rotărești – Bihor (secolul al XVIII-lea) etc. În alte reprezentări iconografice ale „Judecății de Apoi" se perpelesc în „Râul cel de foc în veci", alături de diverse păcate etico-sociale, și acelea ale „vrăjitoriei" și „slujirii idolilor", ca în „Ikoana înfrikoșatei judecăți", reprodusă de Simeon Fl. Marian (36, p. 456).

Acest tip de reprezentări iconografice a fost influențat de texte apocrife și de legende hagiografice: *Călătoria Maicii Domnului la Iad* (171, p. 117), *Apocalipsul Sfântului Apostol Pavel* – tradus în românește în secolul al XVI-lea (37, p. 469), *Viața și minunile Sfântului Vasile cel Nou* – sfârșitul secolului al XVII-lea-începutul secolului al XVIII-lea (27, II, p. 202) ș.a.m.d. În ultimul text menționat, de exemplu, sunt descrise cele 24 de „vămi" prin care trece sufletul după moarte, printre care este și „vama fermecătoriei, vrăjitoriei... și chemării dracilor" (27, II, p. 207). Așa cum voi arăta, lupta Bisericii Ortodoxe împotriva practicilor magice s-a desfășurat și pe cale livrescă, cu rezultate însă relativ modeste în rândul populației (175).

Dimpotrivă, reprezentarea vizuală – care putea fi deci „citită" de omul de rând, de regulă analfabet – a vrăjitorilor supuși „chinurilor iadului", unde este „muncă amară și scrâșnire de dinți", în opoziție cu redarea „celor drepți", care beneficiază de „sadurile și pometele raiului", a impresionat puternic atât pe cei care practicau vrăjitoria, cât și pe cei care apelau la serviciile acestora (172). Oricum, este inutil să insist prea mult asupra puternicului impact pe care îl aveau aceste reprezentări vizuale ale „Judecății de Apoi". „Viziunea muncilor din Iad – nota inspirat Nicolae Cartojan –, descrisă în *Călătoria Maicii Domnului* și evocată prin picturile din pridvorurile bisericilor, a zguduit adânc masele populare și a lăsat urme trainice [...] în tradițiile populare" (27, I, p. 99).

27. Reprezentare naivă a *Judecății de Apoi*
(icoană românească din secolul al XVIII-lea)

Așa cum am amintit deja, ortodoxia română a luptat împotriva practicilor magice și păgâne și prin intermediul textelor care înfierau aceste practici și puneau sub semnul unor severe pedepse duhovnicești atât pe vrăjitori (inclusiv pe „gonitorii de nori"), cât și pe „ceia ce merg pe la vrăjitori" (*Pravila de la Târgoviște*, 1652) sau „ceia ce aduc vrăjitori la casele lor" (*Șapte taine a bisericii*, 1645) (vezi 112, p. 116). Astfel de texte erau redactate în primul rând pentru uzul clericilor, nu doar pentru a-i stimula la o campanie antivrăjitorească și antipăgână în rândul enoriașilor, dar și pentru a eradica practicile magice din chiar rândul lor. Texte de exorcizare a diavolului („a dracului din ape"), scrise și transcrise de preoții români din Transilvania, sunt atestate încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar practicile magice ale acestora, „nu numai de exorcizare, dar și de sorocirea dracilor ca să între în vrăjmașii românilor", au rămas faimoase până spre sfârșitul secolului al XIX-lea (90, pp. 142-145).

Revenind la campania livrescă purtată de ortodoxia română împotriva mentalității și practicilor magice, să consemnez faptul că traducerea, prelucrarea sau chiar redactarea în limba română a unor astfel de texte (manuscrise sau tipărite) s-au bucurat de o amploare deosebită în epoca de care mă ocup. Iată câteva titluri de astfel de cărți (texte) apărute de-a lungul a doar câtorva decenii din secolul al XVII-lea: *Pravila aleasă* (1632), *Pravila bisericească de la Govora* (1640), *Șapte taine a bisericii* (1645), *Pravila lui Vasile Lupu* sau *Carte românească de învățătură* (1646), *Pravila lui Matei Basarab* sau *Îndreptarea legii* (1652), *Cărțile ceale mincinoase, pre care nu se cade a le ținea și a le ceti direptu credincioșii hristiani* (1667-1669), *Așezământurile Vlădicăi Sava pentru folosul preoților, a beserecilor și a creștinilor* (1675), *Mărgăritare, adecă cuvinte de multe feliuri a celui întru sfinți Ioan a lui Zlatoust (Pentru mincinoșii prooroci și cei fără Dumnezeu eretici)* (1691) etc.

Trecând în revistă diferitele forme în care s-a manifestat campania împotriva practicilor păgâne și magice, nu mi-am propus să prezint o imagine globală, ci doar câteva coordonate ale fenomenului pe care l-am supus atenției și care a atins apogeul, după opinia mea, în secolele XVII-XVIII.

*

La astfel de acțiuni pluridirecționale și conjugate nu au putut să lipsească reacțiile. Vrăjitorii s-au aflat în situația de a trebui să-și tăinuiască și să-și mascheze practicile și statutul, inclusiv prin folosirea de eufemisme pentru a le denumi. Astfel de reacții sunt logice și firești. Ele au supraviețuit până târziu, fiind atestate chiar și în secolul XX. Astfel, Gh. Pavelescu observa în anul 1945 că unele dintre motivele „care împiedică sau limitează" contactul cu „descântătorii" din zona Munților Apuseni sunt teama manifestată de aceștia față de preot și jandarmi, precum și rezerva față de „domnii de la oraș" (39, pp. 88-89).

Alți autori contemporani, trecând în revistă coordonatele esențiale ale statutului vrăjitorului din satele românești, conchid astfel: „De obicei, individul specializat [în practici magice] nu afirmă explicit condiția sa de «vrăjitor»" (40, p. 63). Studiind practicile magice în zona Banatului, I.I. Popa a observat, de asemenea, că „vrăjitoarea" chestionată de el nu se numea pe sine *vrăjitoare* și nu vorbea de *vrăjit*, ci de *căutat*, *ghicit*, *descântat* etc. și că nu a putut începe cu ea discuția despre practici magice decât după ce i-a câștigat încrederea, impresionând-o cu cunoașterea câtorva descântece (38, p. 157).

O explicație în acest sens a încercat Enea Hódoș: „E ușor de înțeles că persoana care se ocupă cu vrăjitoria – o meserie prigonită de autorități – mai totdeauna își va tăgădui meseria, zicând că «nu vrăjește», «nu farmecă», ci numai «descântă» ca să «desfacă» sau să «dezlege» – ceea ce este permis, căci însăși biserica are «rugăciuni de dezlegare»" (114, p. 5).

Înainte de a trece mai departe, trebuie să lămuresc pe scurt o problemă controversată de terminologie populară. De fapt, termenii *descântec*, *vrajă* și *farmec* nu erau inițial decât sinonime care desemnau același tip de acțiuni/incantații magice. Ceea ce le deosebea era doar originea lingvistică diferită: latină, slavă și, respectiv, greacă. Totuși, evoluția semantică ulterioară a acestor termeni a produs unele diferențe notabile: *a vrăji* și *a fermeca* desemnează, de regulă, practici magice *ofensive*, pe când *a descânta*, *a desface*, *a dezlega* desemnează acțiuni magice *defensive*. Conform și prefixului cu sens privativ *des(z)*, care indică, de regulă, o reacție la o acțiune anterioară (vezi și 39, p. 49). Mai

mult decât atât, din motivele enunțate, în popor a ajuns să se creadă, așa cum atestă legendele, că „descântătoarele îs lăsate de Dumnezeu, iar fărmăcătoarele... îs de la necuratul" (55, p. 636).

*

Extrapolând datele de mai sus și ținând cont de toate aspectele prezentate în paginile anterioare, se poate conchide că, în epoca luată în discuție (secolele XVII-XVII), vrăjitorii populari – din instinct de autoconservare, fiind prigoniți din atâtea direcții și condamnați în atâtea feluri – și-au căutat un „nume" în spatele căruia să se ascundă. Sau, mai exact, un „nume" care să le protejeze practicile și statutul. Numele „marelui vrăjitor" Solomon răspundea cum nu se poate mai bine acestui deziderat. Solomon era, simultan, „regele/patronul vrăjitorilor", dar și un personaj biblic. Un personaj prestigios, a cărui tradiție nu numai că era acceptată de Biserică, dar era intens vehiculată în acea epocă atât prin textele canonice, cât și prin legendele apocrife cuprinse mai ales în *hronografe*.

Pare deci plauzibil faptul că vrăjitorii populari au intrat sub patronajul simbolic al legendarului Solomon, în încercarea de a îmblânzi prigoana din partea autorităților laice și ecleziastice și, nu mai puțin, de a mări prestigiul statutului lor în ochii populației. Este foarte probabil ca acest fenomen să se fi materializat anume (sau mai ales) în Transilvania, zonă unde, așa cum am văzut, prigoana și pedepsele la care au fost supuși vrăjitorii în perioada în discuție (secolele XVII-XVIII) au fost sensibil mai severe decât în celelalte provincii românești. Un argument care pledează pentru această ipoteză este și faptul că primele atestări ale denumirii de *solomonar* (sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea) se găsesc anume în această zonă.

Odată cu intrarea vrăjitorilor sub patronajul legendarului Solomon, nu a mai fost nevoie decât de un singur pas pentru a se naște și a intra în lexicul popular o bogată familie de cuvinte: *a solomoni* (a vrăji), *solomonit* (vrăjit), *solomonie* (vrăjitorie sau carte de vrăji), *solomonar* (vrăjitor) etc. Probabil că, inițial, sensul cuvântului *solomonar* era, în general, acela de individ care produce acțiuni magice: vrăjitor, vraci, cititor în stele etc., sensuri care, marginal, s-au păstrat până târziu (vezi 176). Ulterior, dar până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, sfera semantică a cuvântului

solomonar s-a restrâns, desemnând cu predilecție pe vrăjitorul specializat în guvernarea stihiilor atmosferice. Cel puțin două sunt cauzele care ar fi putut determina acest fenomen de limitare semantică a termenului:

a) Spre deosebire de ceilalți vrăjitori populari, solomonarul are statutul vrăjitorului „total" și „adevărat" („Solomonarii sunt adevărați vrăjitori sau fermecători"; *cf.* 50, p. 75). El este predestinat, este supus unei severe și prodigioase inițieri, locuiește în afara colectivității, acțiunile sale sunt doar cele dictate de statutul său, duce o viață ascetică, are costumație, recuzită, înfățișare și comportament specifice etc.
b) Atributele cele mai spectaculoase ale legendarului Solomon, care au impresionat probabil în mod deosebit imaginația populară (putința de a lega demonii, de a zbura prin văzduh, de a stăpâni fenomenele atmosferice etc.), sunt tocmai acelea specifice și solomonarului.

Cum spuneam, se pare că fenomenul de restrângere semantică a termenului *solomonar* s-a produs, în bună măsură, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, odată ce primele atestări (de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea) acordă cuvântului anume acest sens limitat.

5. Gonitor de nori – solomonar

Dacă aserțiunile de mai sus sunt privite ca fiind plauzibile – în special aceea că termenul *solomonar* este o achiziție relativ recentă în limba română (secolele XVII-XVIII) –, atunci se ridică în mod firesc o altă întrebare. Care era termenul prin care era denumit vrăjitorul cu atribute meteorologice înainte de această epocă și deci înainte de spectaculoasa substituire de care am vorbit? Un răspuns cert și argumentat este, deocamdată, imposibil de dat, având în vedere sărăcia informațiilor pe care le deținem privind această problemă. Câteva comentarii și-ar putea totuși dovedi utilitatea.

Pravila lui Matei Basarab sau *Îndreptarea legii*, tipărită la Târgoviște în anul 1652, cuprinde și texte prin care sunt înfierate diferite tipuri de vrăjitori. Aici se fac referiri și la vrăjitori cu puteri

meteorologice. Iată pasajul care mă interesează: „Carii urmează obiceaiurile păgânilor și vrăjilor... și carii se dau la ceia ce poartă urșii, sau alte hieri cătră batjocura și rătăcirea celor mai proști... și celora ce spun neamul omului și carii cred vrăjitorilor, fărmecătorilor și *celor ce să chiamă gonitori de nori*, poruncit-au de aceștea sfântul săbor șase ani să cază” (57, p. 306).

În legătură cu acest text, merită să fac câteva precizări. Majoritatea vrăjitorilor sunt definiți și denumiți prin acțiunile magice pe care le efectuează: „cei carii cheamă dracii”, „cei carii citesc stelele”, „cei ce poartă baiere”, „cela ce varsă ceară sau plumb” etc. (57, p. 185). În schimb, în cazul care mă interesează, formula utilizată este ușor, dar esențial diferită. În locul formulării uzuale (de tipul „cei ce gonesc norii”) se apelează la o formulare de excepție: „cei ce să chiamă gonitori de nori”. Precizarea nu este gratuită. Formula utilizată lasă să se înțeleagă faptul că acest gen de vrăjitori cu atribute meteorologice erau numiți (sau se autointitulau) „gonitori de nori”.

Comentând pasajul respectiv din *Pravilă*, I.-A. Candrea i-a identificat, fără să argumenteze, pe „gonitorii de nori” cu „solomonarii” (29, p. 171), dar aserțiunea sa este discutabilă. Sigur că din marea breaslă a vrăjitorilor „gonitori de nori” fac parte și „solomonarii”, dar aceștia din urmă au un statut și comportament distincte, inconfundabile. Solomonarii sunt nu numai *gonitori de nori*, ci și *gonitori pe nori*.

În al doilea rând, trebuie să se țină seama de faptul că textul citat din *Pravila lui Matei Basarab* (1652) nu se referă nici la o situație strict românească, nici anume la epoca secolului al XVII-lea. Pasajul respectiv este o preluare din limba greacă a *Canonului 61*, adoptat de *Sinodul ecumenic trullan*. Este un sinod convocat la Constantinopole, în anul 691, de către împăratul Iustinian al II-lea, în vederea completării hotărârilor adoptate la precedentele două sinoade ecumenice – al V-lea (533) și al VI-lea (680-681) –, în materie de disciplină canonică. Scopul acestui sinod, numit și *cinci-șase (Quinisextum)*, a fost – așa cum observa un teolog creștin – acela de „a reforma viața creștină și a sfârși cu cele din urmă resturi ale iudaismului și păgânismului” (113, p. 17). Iată forma în care a fost redactat, la sfârșitul secolului al VII-lea, unul dintre cele 102 canoane adoptate de respectivul sinod: „Canonul 61: să cadă sub canonul [penitenței] de șease ani... cei ce trag după sine urși, sau alte dobitoace de acest fel, spre distracția și vătămarea

celor mai simpli, și cei ce spun norocul și ursita și genealogia și multe lucruri de acest fel, ...și cei ce se zâc *gonitori de nori* și vrăjitori, și cei ce confecționează amulete, și prezicătórii" (51, II, p. 433).

Se știe că preoții arhaicelor populații europene (romani, greci, traci, celți etc.) aveau și atribuții meteorologice de alungare a norilor (de furtună, de grindină). Canonul sinodal citat mai sus este un indiciu că astfel de practici au supraviețuit, cu toată opoziția Bisericii creștine. Practici de gonire a norilor de furtună, prin săgetare și prin amenințare, sunt atestate la geți încă din secolul al V-lea î.e.n. (*cf.* Herodot, *Istorii*, IV, 94). În primele secole ale erei noastre, preoții-magi alungau norii de furtună și, mai ales, pe cei de grindină fie (ca în Argolida) prin sacrificii oferite zeilor (Seneca, *Naturales quaestiones*, IV, 6), fie (ca în Corint) „prin sacrificii și cuvinte magice" (Pausanias, *Călătărie în Grecia*, II, 34, 4), fie prin descântece și incantații (*carmina*): „Strămoșii noștri au crezut întotdeauna […] în atragerea fulgerelor [prin incantații]" (Plinius, *Naturalis historia*, XXVIII, 13) (210, p. 30). Autorul latin Columella (*De re rustica*, secolul I e.n.) vorbește și el de „gonitori de nori" (*nubifugus*), iar Palladius (secolul al IV-lea e.n.) descrie felul în care erau alungați, pe cale magică, norii de grindină: „contra cerului se ridică, în mod amenințător, securi însângerate" (*cruentae secures contra caelum minaciter levantur*; *cf. De agricultura*, I, 35).

Am văzut că, în anul 691, *Sinodul ecumenic trullan* îi anatemiza pe vrăjitorii „ce își zic gonitori de nori". La aproximativ o sută de ani după acest sinod de la Constantinopole, în vestul Europei, Carol cel Mare (768-814) se vedea obligat să ia măsuri similare împotriva magicienilor cu puteri meteorologice (*tempestarii*). Într-o lege cuprinsă în *Capitulaires* (I, 83), Carol cel Mare îi proscrie pe cei care pretindeau că pot să alunge norii de grindină și de furtună, îndreptând către cer prăjini lungi, în vârful cărora erau prinse benzi de hârtie cuprinzând înscrisuri magice. Legile promulgate de Carol cel Mare nu au avut însă efectul scontat. *Tempestarii*, „purtători ai norilor" de furtună (*les meneurs de nuées*), erau semnalați și în secolul al XIII-lea de Toma d'Aquino. Ulterior, Inchiziția îi ardea pe rug pe vrăjitorii care pretindeau că pot genera și conduce norii de grindină (174, p. 45).

Prevederile *Canonului 61* al *Sinodului trullan* se regăsesc simplificate într-un *nomocanon* (colecție de legi și canoane) numit *Pidalion sau Kârma Korabiei, înțelese a Katolicestei și apostoleștei Biserici a Ortodocșilor*. Acesta a fost tradus din grecește,

prelucrat și tipărit de mitropolitul Veniamin, la Mănăstirea Neamț, în anul 1844. „Descântătorii – se spune în *Pidalion* –, fermecătorii, maghii, purtătorii de urși, *izgonitorii de nori*, bârfitorii, vrăjitorii și matematicii [181] să se lepede de biserică" (52). Dacă prin „[iz]gonitor de nori" s-ar fi înțeles anume „solomonar", este de presupus că acela care a tradus și a redactat în limba română *nomocanon*-ul ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat expresia folosită cu aceea de *solomonar* – termen care, așa cum am văzut, era cunoscut la acea dată (1844), chiar dacă prima atestare documentară în Moldova este ceva mai târzie.

Încercarea de a aduce „la zi" și la situația locală era firească și chiar pare să fi preocupat traducătorul, așa cum reiese, de exemplu, din felul în care a tradus/redactat un alt *canon* (al *Sinodului al V-lea ecumenic*, an 553), prevedere sinodală care înfiera pe preoții care descântau de Samcă: „Se cuvine a se caterisi și preoții acei ce cetesc la bolnavi hârtia ce se numește a Ghélei [în original *Ghilló* – n. A.O.], precum în limba noastră Samcă" (52, p. 168).

Pe de altă parte, înlocuirea de care vorbeam (a expresiei „izgonitori de nori" cu cea de „solomonari") nu ar fi fost oportună, pentru că ea ar fi limitat în mod nejustificat subiectul înfierării. „[Iz]gonitori de nori" nu erau numai „solomonarii", ci și actanții nespecializați, care operau magic, „de pe pământ", asupra fenomenelor atmosferice. Este, de exemplu, cazul Smarandei – mama lui Ion Creangă – care, așa cum își aduce aminte povestitorul, „*alunga nourii* cei negri de pe deasupra satului și abătea grindina în alte părți, înfigând toporul în pământ afară, dinaintea ușii". Astfel de practici magice sunt din abundență atestate în toate regiunile țării până în zilele noastre, dar am optat anume pentru acest exemplu, nu atât pentru notorietatea lui, cât pentru faptul că se referă la același act magic (gonirea norilor) practicat în aceeași zonă (Tg. Neamț) și în aceeași epocă (jumătatea secolului al XIX-lea) în care a fost redactat *Pidalion*-ul (Mănăstirea Neamț, 1844).

6. Zgrăbunțaș – solomonar

În diferite regiuni ale țării sunt folosite și alte denumiri pentru solomonar. Astfel de apelative provin, de regulă, fie din sinonime populare pentru vrăjitor (vâlhaș, farmazon, om meșter) sau pentru

preot („cliric" = cleric), fie din confuzia cu alte ființe mito-folclorice (șercan, balaur, strigoi sau moroi de ploaie, vârcolac care trage apele), fie din derivate la solomonar (șolomonar, solemonar, sodomonar, solomon, soloman, șolomăț etc.) (3, p. 48; 33, p. 124; 39, p. 29; 65, p. 203).

În nordul Transilvaniei și al Moldovei, pe lângă apelativul *solomonar* sunt semnalate ca uzuale și cele de *grindinar*, *pietrar*, *ghețar*. Primul termen este derivat din substantivul *grindină*, iar celelalte două, din sinonimele populare ale acestuia: *piatră* și, respectiv, *gheață* (3, p. 48; 33, pp. 124-125).

Alte denumiri care ridică probleme pe cât de spinoase, pe atât de interesante sunt acelea de *zgrăbunțaș* (*sgrăbunțaș*), mai rar *(z)grimințieș*, *(z)grimincea*. Astfel de apelative ale solomonarului sunt atestate numai în centrul și vestul Transilvaniei (zona județelor Sălaj, Cluj, Alba, Bihor etc.), unde sunt folosite cu sau fără fonemul incipient „z" („s") (3, p. 48; 18, pp. 157-171; 39, p. 29; 65, p. 135; 95, p. 329; 104, p. 162).

Cuvântul *zgrăbunțaș* este compus din substantivul *zgrăbunță* + sufixul profesional *-aș* (*cf. căruțaș* = *căruță* + *aș*), unde *zgrăbunță* este un regionalism pentru *grăunță de unt*, *brânză*, *gheață* sau pentru *bubă mică*, *coș pe piele*, *spuzeală*. Doar înțelesul *zgrăbunțe* = grăunțe de gheață, de grindină (178) ar da un sens coerent termenului *zgrăbunțaș* = *grindinar*, cel care conduce/poartă grindina (*cf. căruțaș* = cel care conduce/poartă căruța). O astfel de explicație este posibilă, având în vedere faptul că una dintre cele mai temute și esențiale calități atribuite solomonarului este tocmai aceea de a purta grindina, distrugând sau mântuind recoltele („zgrăbunțaș care poartă ghiața"; *cf.* 39, p. 29). Dovadă este faptul că și alte denumiri ale solomonarului, în Transilvania și Moldova (grindinar, pietrar, ghețar), se bazează pe aceeași calitate a acestuia și beneficiază de o construcție identică.

Fonemul protetic „z-" (sau „s-") este un adaos de pronunție, uzual la unele cuvinte românești care încep cu consoane oclusive dure, de tipul: (z)grunțuros, (z)gripțor, (z)glăvoc, (z)benghi, (z)bici, (z)gârbaci, (z)dreanță etc. Aceste foneme incipiente nu au nici o valoare semantică, nefiind prefixe care să schimbe sau să nuanțeze înțelesul cuvintelor (ca în cazurile: z-bate, s-curge, s-cade etc.) (194). Fiind folosite sau nu în funcție de zonă, epocă etc. (vezi, de exemplu, formele *zgrimințeș* și *grimințeș*; *cf.* 65, p. 135; 95, p. 329), se poate face abstracție de ele din rațiuni etimologice.

Având în vedere cele de mai sus, ar fi legitimă următoarea întrebare. Există o relație lingvistică între cele trei denumiri ale vrăjitorului de tip solomonar, respectiv între *grăbunțaș*, în românește (în Ardeal), *grabancijaš* (pronunță *grabanciaș*) în sârbo-croată și *garabonciás* (pronunță aprox. *gorobonțiaș*) în maghiară? Un răspuns afirmativ s-ar baza pe cel puțin trei argumente esențiale:

a) asemănarea fonetică izbitoare: rom. *grăbunțaș*, s-cr. *grabanciaș*, mag. *gorobonțiaș*;
b) analogia (chiar identitatea) semantică a celor trei termeni, evidentă pentru oricine trece în revistă comparativ credințele și legendele care definesc cele trei personaje mito-folclorice din tradiția maghiară (vezi 45 și 53), sârbo-croată (vezi 25) și, respectiv, română. De altfel, așa cum am arătat, identitatea semantică a fost pusă în evidență încă de la primele atestări documentare ale termenului *solomonar* în limba română: în *Dicționarul* lui Samuil Micu-Klein (1801) și în *Lexiconul de la Buda* (1825);
c) existența unor astfel de relații reciproce (împrumuturi, influențe, contaminări etc.) între lexicurile celor trei limbi este din abundență dovedită. Ele sunt justificate de condițiile socioculturale cunoscute (intima vecinătate a celor trei zone, îndelungata coabitare a populațiilor, bi- sau trilingvism etc.).

Sigur că numai specialiștii filologi vor fi în măsură să valideze sau nu această soluție, dar, dacă acceptăm (convențional deocamdată) o astfel de ipoteză de lucru, atunci se pune o altă întrebare. Care a fost direcția în care s-a produs împrumutul?

Este posibil ca termenul *garabonciás* din limba maghiară (atestat ca atare și la populația maghiară din Transilvania; *cf.* 17) să fi fost preluat de românii ardeleni, dar având acesta o formă (pronunție) insolită, să se fi suprapus unui cuvânt cunoscut – *(z)grăbunță* – și să fi dat un cuvânt nou: *(z)grăbunțaș*. Deci *garabonciás* + *(z)grăbunță* = *(z)grăbunțaș*. În acest caz, ar fi vorba de un fenomen de *etimologie populară* sau doar de *contaminare*. Astfel de fenomene lingvistice sunt din belșug atestate în lexicul românesc. Chiar printre denumirile (e drept, mai rare) ale solomonarului, amintite în prezentul paragraf, sunt două asemenea exemple: *sodomonar* = *solomonar* + *Sodoma* și *farmazon* = *francmason* + *farmece*.

Dar și soluția inversă este, în principiu, posibilă, și anume ca ungurii (și de la ei sârbii?) să fi preluat termenul românesc *(z)grăbunțaș* pentru a desemna magul cu puteri meteorologice. Un argument în această privință este faptul că – spre deosebire de termenul românesc, care înseamnă *grindinar* – termenul maghiar și cel sârbo-croat nu au un înțeles concret în limbile respective, căutându-li-se de aceea originile în limbi ale populațiilor învecinate. Mai mult decât atât, cele câteva soluții etimologice care s-au propus pentru explicarea originii celor doi termeni s-au dovedit a fi „patriotice", dar forțate și puțin probabile.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, filologul sârb V. Jagić a încercat să demonstreze următoarea filiație: it. *negromanzia* (magie neagră) > *gramanzia* > *grabancia* > s-cr. *grabancijaš* > mag. *garabonciás* (25, pp. 451-452). (Să punem în paranteză observația că, dacă această „călătorie" a cuvintelor s-a produs într-adevăr, atunci termenul intermediar *gramanzia* este, din punct de vedere fonetic, mai apropiat de rom. *grimințieș* și *grimincea* – atestate în Ardeal ca sinonime pentru *grăbunțaș* – decât s-cr. *grabancijaš*). Dat fiind că termenul *grabancijaš* este atestat la slavii din sud-vest încă din secolul al XVII-lea, Jagić a susținut că de la aceștia cuvântul a pătruns în limba maghiară cu același sens și aproape în aceeași formă. La rândul său, cercetătorul ungur S. Solymossy (44) s-a declarat de acord cu etimologia propusă de V. Jagić, dar a susținut că, dimpotrivă, *garabonciás* este un termen preluat de sârbo-croați de la maghiari. Ulterior, E. Agrigoroaiei a amendat soluția privind proveniența italică a celor doi termeni: „O asemenea proveniență italică nu poate fi sigură, căci răspândirea acestui tip de personaj în aria veche dacă ne duce mai degrabă la un cuvânt arhaic al dacilor romanizați, ca alternativă htonică și subacvatică a «călătorului prin nori»" (6, p. 244). Ca atare, cercetătorul român consideră cei doi termeni în discuție – maghiar și sârbo-croat – ca fiind „relicve lingvistice" provenind de la un prototip tracic (din familia hidronimului *Gabranus* – râu în Dobrogea), cu rădăcină i.-e. **guebh-* = „a cufunda" (*cf.* 45, p. 68). Și această ultimă soluție suferă din punct de vedere fonetic și, mai ales, semantic, nefiind foarte clară relația între vrăjitorul tip *garabonciás* și acțiunea de cufundare.

În fine, mai trebuie menționat faptul că nu există încă un consens general privind etimologia termenului *(z)/(s)grăbunță* – consemnat și el, încă de la începutul secolului al XIX-lea, în aceleași valoroase

dicționare redactate de corifeii Școlii Ardelene (96, pp. 423, 448; 98, p. 642). În privința originii cuvântului în discuție, cercetătorii s-au împărțit de-a lungul timpului în mai multe tabere: origine necunoscută (Șăineanu; 105, p. 590 și DEX 1984), origine slavă, origine latină și, în fine, origine tracă (G. Reichenkron, V. Arvinte ș.a.; *cf.* 68, p. 147). Susținător inițial al originii autohtone (strămâne) a cuvântului *sgrăbunță* (104, p. 164), I.I. Russu și-a revizuit ulterior părerea în favoarea soluției latinității termenului (66, p. 241).

Revin în domeniul etnologiei, cu speranța că demersul meu în domeniul etimologiei nu se va dovedi gratuit și nu va rămâne fără ecou, mai ales în rândul lingviștilor. Dovedirea unei filiații între cei trei termeni (din maghiară, sârbo-croată și română) și determinarea exactă a direcției eventualei filiații ar da un impuls nou cercetărilor etnologice. Altfel, cercetările privind vechimea (*grabancijaš* e atestat încă din secolul al XVII-lea!), originea și semnificația acestui personaj misterios din mito-folclorul românesc riscă să bată pasul pe loc. Spun aceasta pentru că este evidentă asemănarea (cu excepția unor particularități firești) și, în multe privințe, identitatea dintre credințele și legendele românești privitoare la solomonar și cele sârbești și croate și, respectiv, maghiare, referitoare la omologii acestuia. Cu peste un secol în urmă, Moses Gaster a încercat să pună în evidență unele dintre aceste asemănări și deosebiri (23), dar a făcut-o cu informațiile și cu „uneltele" de care dispunea la sfârșitul secolului al XIX-lea. Cred că studierea izolată a tradiției solomonarului, fără racordarea ei la cele ale populațiilor învecinate, va duce la conturarea unui „portret-robot" incomplet și, în unele privințe, fals al solomonarului român.

7. Carte – solomonar

În ciclul de legende populare românești referitoare la Sf. Ilie, între momentul uciderii propriilor părinți (sacrificiu uman?; *cf.* 182) și cel al apoteozei și obținerii rangului de stăpân asupra manifestărilor atmosferice, Ilie trece prin câteva probe expiatorii. Una dintre ele este recluziunea forțată în chilia/beciul unui schimnic care, după ce-l încuie înăuntru, aruncă cheia în fundul unui iaz. „Sf. Ilie a găsit acolo, pe masă, o pâne, o cană cu apă și o carte și cât mânca, pânea tot la loc era și apa tot așa, da *în carte tot*

citea. Așa a stat acolo închis 40 de ani, până când niște oameni au dat drumul iazului și-au găsit cheia... Atunci l-au deschis și i-au dat drumul." Apoi „îngerii au venit și l-au luat [în cer]. Dumnezeu i-a dat pușca [= fulgerul] să împuște în draci" (12, p. 521; 46, p. 191).

În tradiția populară românească, Ilie pare să fie supus unei recluziuni forțate și prelungite și unei inițieri livrești, similare cu cele la care este supus solomonarul: „În Maramureș [se] cred[e] că cei ce intră la școala de șolomonărie nu intră de bunăvoie, ci un șolomonar mai bătrân fură băieți de pe pământ și îi duce la școala de șolomonărit, unde îi ține închiși 7 ani" (8, p. 146). „Acolo [șolomonarii] învață din cărți pe care alți oameni nu le pricep și nu le știu ceti: învață cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile..., [învață] farmece de-a lega și dezlega ploile" (8, p. 145). Iată și o credință similară, culeasă din zona Munților Apuseni: „După ce au gătat de învățat toate cărțile din lumea asta, [solomonarii] au mers într-o țară tare depărtată, de la Răsărit, aici au stat într-o peșteră și au scris la o masă de piatră *toată învățătura din lume într-o carte*. Din peștera aceasta apoi, Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca niște sfinți, i-a înălțat în nori și acum ei conduc norii [= balaurii] după cum voiesc... Dumnezeu le lasă voie deplină peste nori, căci ei fiind sfinți, numai ce e bine vor face" (8, p. 144).

O primă constatare e legitimă. „Cartea lui Ilie" și „Cartea solomonarului" sunt două ipostaze ale *Liber Mundi* (183) – „Carte a Lumii" a cărei deținere/cunoaștere este sinonimă în toate tradițiile cu deținerea/cunoașterea tainelor Universului („Universul este o carte uriașă", spunea Mohyddin ibn 'Arabī; *cf.* 16). Această „carte totală" este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alții fie o primesc („La început, Dumnezeu face doi îngeri: Mihail și Satanail care sunt puși să învețe dintr-o carte uriașă"; *cf.* 9, p. 450), fie o fură. Într-un mit akkadian, demonul Zu sustrage zeului Enlil „tăblițele destinului", provocând dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor". Zu este în final învins de zeul Marduk, „tăblițele destinului" sunt recuperate și ordinea este reinstaurată (60, pp. 61-65). Similar, într-o legendă indiană (*Bhāgavata-Purāṇa*), prințul demonilor, Hayagriva, profitând de somnul lui Brahma, sustrage *Vedele*, provocând astfel potopul universal. Vișnu ucide demonul și recuperează cărțile sacre (115, pp. 78-79).

De regulă – în mituri, legende și basme –, accesul la „cartea înțelepciunii" este cu desăvârșire oprit. Interdicția este totuși

încălcată și intrusul este aspru pedepsit de Cosmocrator. Se poate recunoaște acest scenariu și în mitul biblic al *Genezei*, chiar dacă, în acest caz, *Liber Mundi* apare într-o ipostază dendrologică: „Și a poruncit Domnul Dumnezeu lui Adam, zicând: «Din toți pomii grădinii vei mânca, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci»" (*Geneza*, II, 16-17). Ispitiți de șarpe (Satana), Adam și Eva au gustat totuși „din rodul pomului care este în mijlocul grădinii [Edenului]" și „li s-au deschis ochii la amândoi" (*Geneza*, III, 3-7). Încălcarea interdicției („păcatul originar", motiv central și esențial în mitologia iudeo-creștină) este urmată de alungarea din rai și pedepsirea primilor oameni și a urmașilor lor.

Cam același scenariu apare într-o legendă cosmogonică transilvăneană, culeasă la sfârșitul secolului al XIX-lea. Se spune că „de când hăul [= haosul], când lumea nu era plăsmuită", Dumnezeu și Dracul trăiau împreună în cer. În timpul celor șapte zile în care Dumnezeu a făcut Lumea, Dracul a încălcat interdicția și a intrat în „chilia oprită". În „odaia a douăsprezecea din fundul cerului", „pe o masă", Dracul „găsi el o carte mare în care era scrisă înțelepciunea lui Dumnezeu". „Văzând această carte, Dracul se puse să cetească și ceti, curios cum era, șapte zile și șapte nopți întruna, pe nemâncate și nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateștiutor uită că se apropie timpul când Atotputernicul se va sui din nou la cer, și Dumnezeu îl află cetind. Atunci el alungă pe Dracul din cer" (47, p. 65).

Acest motiv mitic a penetrat și în basme. Proporțiile elementelor epice se reduc, în acest caz, la scară umană. Cosmosul (cerul, raiul) devine un palat, Cosmocratorul e înlocuit cu un împărat care nu mai pleacă să „facă Lumea", ci „la bătălie" ș.a.m.d. Dar scenariul este analog: în pofida interdicției, cele trei prințese intră și în „camera interzisă" care, spre deosebire de celelalte din castel, „n-avea nici o podoabă, dară în mijloc era o masă mare, cu un covor scump pe dânsa, și deasupra o carte mare deschisă". În paginile ei, prințesele își vor citi, pe rând, ursita (116; 179).

Mai sunt, de asemenea, basmele de tip *Dracul și ucenicul său* (129, pp. 258-259) sau *Arhimagul și servitorul său* (129, p. 646), în care protagonistul învață (în „școala diabolică") toate farmecele din „cartea de vrăji" a stăpânului său (vezi alte basme românești cu scenariu analog în 6, pp. 239-256). Nu găsim acest motiv epic numai „la toate popoarele balcanice" (129, p. 258), ci și la cele orientale (117), de unde probabil că și provine.

*

Revenind la problema în discuție – și anume, care este sorgintea motivului „Cartea solomonarului" din tradiția românească –, merită să amintesc părerile altor comentatori care s-au încumetat să dea un răspuns la această spinoasă problemă.

Mihai Coman consideră că este vorba de un amestec inextricabil între două motive. Pe de o parte, este motivul folcloric autohton al „cărții sacre": colindătorii și bătrânul Crăciun aduc printre alte obiecte magice o carte, în colinde și în bocete, la poarta raiului stă Maica Domnului care „scrie" sufletele într-o carte etc. Pe de altă parte, este motivul creștin („bisericesc") al „cărții sacre": în pictografia creștină, sfinții sunt figurați, ca și solomonarii, cu toiagul și cu cartea în mână (4, p. 122).

Reconstituind o întreagă mitologie românească a scrisului și a cărții, Eugen Agrigoroaiei ajunge la concluzia că motivul „Cartea solomonarului" este „un motiv dacic, din substrat" (6, p. 244). Evident, o astfel de aserțiune este greu de susținut. Este greu de imaginat că un asemenea motiv a luat naștere în spațiul carpato-dunărean, într-o epocă arhaică, preromană (cum încearcă să demonstreze Agrigoroaiei), și că el a fost perpetuat apoi, de-a lungul mileniilor, de o tradiție eminamente orală.

„Cartea solomonarului" cuprinde, conform tradiției populare, „molitfe de ascultare și supunere [a balaurilor]" (9, p. 188), descântece de chemat, de legat și de supus balaurii (demonii) hidroatmosferici. Or, cum știm foarte bine și cum au subliniat de nenumărate ori cercetătorii care s-au ocupat de această problemă, descântecele și toate „secretele" vrăjitorilor se transmit exclusiv pe cale orală (148), „din gură în gură" (50, p. 61). Iată și câteva concluzii la care a ajuns Gh. Pavelescu, în cartea sa *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*. „Descântatul constituie o tradiție ce se transmite din generație în generație." „Eu am învățat [declară o informatoare] de la soacră-mea, soacră-mea o învățat de la soacră-sa." „Eu am învățat din mama bătrână, din moșii și strămoșii noștri." În privința procedeului de a învăța un descântec, toți informatorii sunt de acord că trebuie învățat „pe furate". „Numai așa e bine"; numai așa își păstrează descântecul eficiența magică, „dacă îl furi" (39, pp. 86-87; vezi și 40, p. 63).

Într-un singur caz putem vorbi de formule magice *scrise*. Este cazul descântecelor-talisman, menite nu atât să fie citite, cât mai

ales să fie purtate (la gât, de regulă) sau afișate (pe porți, pereți), apelându-se, în acest caz, la funcția magic-operantă a semnului și a cuvântului scris. Iată o posibilă direcție în care se pot căuta eventuale origini ale „Cărții solomonarului".

Voi încerca să punctez în ordine cronologică doar câteva repere care ar putea susține o astfel de premisă. Relativ recent, s-a propus o descifrare ipotetică a semnelor (considerate până nu demult ca având valoare strict decorativă) incizate și încrustate pe figurinele de argilă antropomorfe descoperite în mormintele din epoca mijlocie a bronzului (1600-1500 î.e.n.), în sud-vestul teritoriului românesc de astăzi (Cultura Gârla Mare). Una dintre statuetele antropomorfe prezentate pare a fi un talisman, conținând (conform traducerii propuse) un descântec funerar de „călăuzire" a sufletului la cer: „Mergi suflete la cer..." (118, pp. 116-118). Este probabil că amulete similare, conținând diverse formule magico-rituale (de alungare a duhurilor rele, a bolilor, a furtunilor etc.), erau purtate în scopuri apotropaice de populația arhaică autohtonă, așa cum știm că se foloseau de către alte populații indo-europene sau semite.

Poetul grec Euripide (secolul al V-lea î.e.n.) vorbește despre „descântece trace, înscrise de Orfeu pe tăblițe de lemn" (*Alcesta*, 962), iar scoliastul (Scolii la Euripide, *Alcesta*) susține că într-un sanctuar din Tracia al lui Dionysos s-au găsit astfel de tăblițe cu texte privind vindecarea trupului și a sufletului (vezi 64, pp. 52, 60). Unele „imnuri orfice" (adevărate descântece, unele cu caracter magico-meteorologic; *cf.* 69, pp. 40-43) ar fi fost, conform tradiției, compuse de Orfeu „sub puterea inspirației divine", texte „pe care [tracul] Musaios le-a așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid, *Orationes*, 41; *cf.* 64, p. 67).

În primele secole ale erei noastre, canoanele stabilite de sinoadele ecumenice bizantine înfierau pe „cei ce confecționează amulete", pe „cei ce poartă baiere" și pe „cei ce cetesc la bolnavi hârtia ce se numește a Ghelei" (al V-lea Sinod ecumenic, anul 553) (51). Am motive să cred că astfel de prevederi sinodale se refereau și la populația pontico-danubiană, având în vedere, printre altele, faptul că (în secolele IV-VI) episcopi ai Tomisului și mitropoliți din Scythia Minor „participau activ la sinoadele ecumenice și locale din cadrul Imperiului Bizantin" (37, pp. 28, 99). De altfel, prevederi similare vor face ulterior obiectul unor texte cuprinse în literatura juridică (*Pravile*), redactate și tipărite în Țările Române începând din secolul al XVII-lea (186).

Nu este locul aici să inventariez toate tipurile de amulete, talismane, baiere, răvașe de leac, filactere, avgare etc., cunoscute și folosite de români în diferite scopuri magice. Amintesc textele--amulete de influență creștină, prezentate și comentate de Nicolae Cartojan: *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Epistolia Domnului nostru Isus Cristos*, *Minunile Sf. Sisinie* (27, I, pp. 102 și 184), *Visul Maicii Domnului*, *Sator-Arepo-Opera-Rotas*, *Cele 72 de nume ale lui Hristos* (de la 1620), *Cele 72 de nume ale Precistei* (27, I, pp, 102, 184, și II, pp. 125-138).

Cel mai vechi document de acest gen – un descântec-amuletă scris pe două foi de plumb, descoperit în comuna Burănești--Mehedinți – este datat în jurul anului 1300 (119). Tot în categoria talismanelor intră și așa-numitele „răvașe de leac", descântece dublate de diverse desene și semne magice, înscrise (cu cerneală, cărbune, sânge) în spirală, în cerc, în elipsă, de la dreapta la stânga (de tipul: IAD ĂS TĂRĂDNÎ – UIRCS ET TĂRĂDNÎ ĂCNÂRB), încrucișat (polindromul SATOR – AREPO – TENET – OPERA – ROTAS; *cf.* mss. BAR nr. 4104, din anul 1777, și un alt manuscris

Brâncă-mumă sora cu cu ium a, brâncă muscăleasca, brâncă din cei răi, brâncă nemțească, brâncă de ea de fetiță, brâncă de ea de fetiță, brâncă de ea de fetiță

din 1784, din fondul Gaster), în triunghi (formula ABRACADABRA, coruptă din formula magică ebraică *Abreq ad hâbra* = „Trimite-ți fulgerul până la moarte") ș.a.m.d. (29, pp. 416-429; 27, II, p. 130; 12, p. 756; 185, pp. 133 și urm.; 102, p. 278).

*

IAD ĂS TĂRĂDNÎ – UIRCS ET TĂRĂDNÎ ĂCNÂRB

*

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

*

Vechimea folosirii de către români a unor astfel de talismane de exorcizare a demonilor bolilor este cu siguranță mult mai mare decât o atestă documentele cunoscute. Remedii aproape identice recomandau scriitorii latini (Plinius cel Bătrân, Marcellus Empiricus ș.a.) încă în primele secole ale erei noastre. Amulete cu înscrisuri magice, analoage cu cele românești, cum ar fi cele în spirală (29, pp. 418-420), sunt atestate la babilonieni (121, p. 57), la cretani (122, p. 160) etc., forma labirintico-spiralată fiind considerată din cele mai vechi timpuri ca fiind apotropaică.

La români, „răvașul de leac" era fie purtat la gât de bolnav, fie aruncat pe apă, fie înghițit (ca atare sau doar cenușa), fie uns cu miere și aplicat cu partea scrisă pe „locul pătimaș" ș.a.m.d. Dar nu numai hârtia putea fi suport al răvașului. Acesta putea fi imprimat fie în lutul unei cărămizi crude, care se cocea apoi (precum „zapisul" dintre Adam și Diavol, în tradiția populară; *cf.* 180), fie pe fruntea bolnavului, fie în aluat, din care se cocea pâine (ca în această arhaică recomandare de descoperire a unui hoț: „De vrei să cunoști furul, să scrii pe pâine dospită: *eța, stra, fa, ariga, eriafa* – și să dai aceluia pă cine te vei căi, că să va vădi"; *cf.* 120, p. 359), fie pe un vas de lut (ca în această „rețetă"

populară din 1744: „Când se încuie [= constipă], omul sau dobitocul, scrie aceste cuvinte pe un taler nou: *Fison, Gheon, Tigru, Eufrat* și să speli cu apă neîncepută și să bea că-i va trece, iar dobitocului să-i torni pe nas"; *cf.* 27, II, p. 134). În ultimul exemplu citat, cele patru cuvinte înscrise sunt numele celor patru fluvii care izvorăsc din rai (*cf. Geneza*, II, 10-14). Aceste nume erau trecute în cele patru colțuri ale amuletelor ebraice care reproduceau celebra „Pecete a lui Solomon" (121, p. 49).

Nu pot continua fără să remarc, fie și în treacăt, toată încărcătura poetică de care sunt dublate aceste practici magico-rituale (187). „Efecte poetice din cele mai sigure și mai irezistibile – observa Lucian Blaga – se obțin prin mijloace cari sunt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice" (123, p. 167).

Din această sumară trecere în revistă rezultă, cred, suficient de limpede faptul că, în tradiția populară românească, înscrisurile magice au jucat un rol însemnat, se pare din cele mai vechi timpuri. Ceea ce mă interesează acum este faptul că talismanul (cel care cuprindea un descântec sau formule/litere magice) era de multe ori numit *carte*. Să amintesc, de exemplu, *Cartea de Samcă*, descântecul-amuletă purtat de lehuze și de copiii mici, până la trei ani, cu scopul de a alunga (cu ajutorul Sf. Sisoe) demonul Samca. Acest demon feminin este o personificare a „frigurilor" și a altor boli care „la unii li trece cu descântece de Samcă sau li se face de călugării iscusiți o *carte* în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare care cuprinde diferite blesteme" (124, p. 6; vezi și 95, p. 263; 127, p. 247). Textul-amuletă *Visul Maicii Domnului* se încheie cu această promisiune: „Cine va scrie această sfântă *carte* și o va purta la dânsul, acela om va avea milă de la Dumnezeu" (27, II, p. 127). Mă opresc aici cu exemplele. Numărul lor poate fi ușor multiplicat.

*

În limbaj popular, *carte* este un cuvânt polisemantic. În principiu, orice obiect care conținea un text sau chiar numai litere, sau însemne putea fi numit *carte*: scrisoare (epistolă), document, ordin emis de o autoritate (de aici, expresia „ai carte – ai parte"), sentință judecătorească (carte de judecată), cărți de ghicit (și,

ulterior, de joc), amuletă cu înscrisuri etc. și, abia în epoca modernă, *volum* (de citit) (188).

Cred deci că ar trebui să reconsiderăm valoarea semantică pe care o acordăm cuvântului *carte* din expresia „Cartea solomonarului". Cred că prin aceasta din urmă ar trebui să înțelegem „talismanul solomonarului". De altfel, cea mai veche informație pe tărâm românesc privind „Cartea solomonarilor" („la mulți dintre oamenii noștri cunoscută supt numele *Șolomănia*") ne-o prezintă ca fiind o piatră-talisman („Peatra înțelepților"), conținând un pătrat magic cu nouă litere tainice înscrise în el (189). Se zice că cel care „știe purta norii și a se însoți cu demonii și duhuri necurate" ar primi de la aceștia „*Cartea Șolomonia* numită și, [din] care carte, care ceteaște, poate să aibă tot ce dorește pe această lume". Este vorba de un articol menționat deja de mine, scris în 1840 de dr. Paul Vasici, al cărui scop declarat era să dezvăluie „ce este [cartea] *Șolomănia*", „spre stricarea acestii credinți deșarte" (99).

O	L	D
A	G	P
S	T	M

29. „Cartea [piatra] solomonarilor", 1840 (99, p. 32)

Informațiile ulterioare acestei prime atestări documentare nu sunt prea detaliate în privința formei și conținutului acestei „cărți". Singurele lucruri pe care le aflăm sunt că solomonarii (mai rar) o „scriu" (în perioada inițierii) și (de regulă) o „citesc". Dar și aceste cuvinte sunt polisemantice, având la nivel popular-arhaic și alte înțelesuri decât cele uzuale astăzi. *A citi* = a descifra în suflet, pe chip, în stele etc. *A scrie* = a desena, a zugrăvi, a broda („chipurile căpitanilor... erau cu mare meșteșug scrise"; *cf.* N. Costin, *Letopiseț* sau „Iar în pieptul lui,/ Scris îmi este scris/ Soarele și luna").

Ca atare, consider că este forțat să acordăm cuvântului *carte* (fie ea a solomonarului, fie a eroului de basm de tipul *Voinicul cel cu cartea în mână născut* – Petre Ispirescu) anume înțelesul modern de *scriere (tipărită sau manuscris) legată în volum*. De altfel, în basme, când povestitorul popular se referă anume la acest tip de carte, face în mod expres precizarea. Ca în basmul ardelenesc *Niculăiță micul mamei*, în care eroul folosește împotriva vrăjilor și a Necuratului „Biblia [cartea] aia cu 32 de foi" (129, p. 567).

*

În tradiția populară românească nu sunt atestate (decât de la jumătatea secolului al XIX-lea) talismane sau amulete scrise care să-l facă pe posesor „stăpân" asupra demonilor (balaurilor) atmosferici. Acest fapt ne permite să presupunem că motivul „Cartea solomonarului" este o achiziție relativ recentă, care s-a suprapus tradiției arhaice autohtone a înscrisurilor cu caracter magic și celei a vrăjitorului popular cu atribuții meteorologice. Motivul pare să fi fost preluat din legendele referitoare la regele Solomon, prin aceeași filieră (cărți populare și cronografe) și cam în aceeași perioadă (circa secolele XVII-XVIII) în care vrăjitorul popular a intrat sub patronajul simbolic și onomastic al semilegendarului rege biblic.

Conform tradiției talmudice, Solomon era în posesia unui inel conținând un talisman („Sigiliul lui Solomon", gr. *Sphragis Solomonos*) pe care era săpat numele taumaturgic (sl. *ciudotvoreț*) al lui Dumnezeu. Acest inel îi dădea regelui puteri nelimitate asupra demonilor și îngerilor și, în primul rând, acelea de a alunga sau de a chema demonii, de a-i lega sau închide în vase de aramă, de a-i obliga să-l slujească (191, p. 32). Astfel de legende au avut parte de o carieră prodigioasă, răspândindu-se în folclorul și literatura populară a Orientului și Occidentului (195).

În romanul popular *Alexandria* (primele traduceri în românește s-au făcut la începutul secolului al XVII-lea) se vorbește despre „emurlucul lui Solomon, tot cu ochi de șarpe, și era într-însul trei pietre de avea 12 tocmele și toate boalele vindeca" (129, p. 636). Sau, în altă versiune a *Alexandriei*, se vorbește despre „plașca și emurlucul lui Solomon" ca „vindecând toate boalele". Filologul Vasile Bogrea a făcut legătura între această informație și înțelesul de „vraci" al cuvântului „șolomonariu" (124, p. 9).

Este cunoscută legenda talmudică a zidirii de către Solomon a templului din Ierusalim cu ajutorul arhidemonului Asmodeu (devenit Kitovras la ruși, Markolf la germani, Merlin la francezi, Saturn la englezi). Pentru a-l pune la treabă pe acesta din urmă, Solomon îl „leagă" cu inelul său taumaturgic (190). „Legarea" magică a lui Asmodeu a devenit legare efectivă. În versiunile ulterioare ale legendei, Solomon folosește „un lanț de aur pe care era scris numele lui Dumnezeu". Legenda a pătruns în literatura română prin romanul popular *Viața lui Bertoldo*, tradus (începând

din secolul al XVIII-lea) după cartea lui Giulio Cesare Croce *Le sottilissime astuzie di Bertoldo* (1592) (28, p. 101; 130, p. 204). Motivul „Solomon leagă dracul cu un lanț" a penetrat și în folclorul românesc, în legende populare (12, p. 209).

Și în colecția de basme arabe *O mie și una de nopți* se fac foarte dese referiri la „pecetea lui Solomon". Într-o versiune românească (primele traduceri s-au făcut în secolul al XVIII-lea) se spune: „Inelul ce-l porți în deget e pecetea lui Solomon..., [care] te face stăpân peste toate duhurile din văzduh, de pe pământ, de prin ape și de sub pământ; toate ferăriile se zdrobesc în mii de bucăți, atingându-te de ele, și toate farmecele se fac nevăzute dinaintea ta" (129, p. 637). Într-o legendă musulmană, evocată de mine mai înainte, se spune că cei opt îngeri (duhuri) ai vânturilor, trimiși de Dumnezeu, s-au prezentat și închinat în fața lui Solomon, dăruindu-i puterea de a potoli vânturile și de a zbura prin văzduh. Căpetenia duhurilor i-a dat regelui o piatră--talisman pe care erau săpate cuvintele „Dumnezeu este puterea și slava", zicându-i: „Când vei vrea să ne poruncești ceva, ridică această piatră spre cer și îndată vom fi lângă tine, ca să ascultăm de poruncile tale" (28, p. 97).

Remarc analogia dintre legendele de mai sus și credința românească despre „Piatra înțelepților – Cartea Șolomănia", descrisă de Paul Vasici în 1840 (99). Cam în aceeași perioadă (1843), poetul moldovean Costache Stamati (circa 1786-1869) publica *Povestea povestelor*, în care includea legenda versificată a lui Ciubăr-Vodă, domnitor de două luni al Moldovei, la jumătatea secolului al XV-lea (133, p. 142). În acest poem cult – având însă la bază „o poveste veche românească" (132) – sunt din nou referiri la „solomonii" (vrăji) și la un talisman de tipul celui al lui Solomon:

...Fata judelui
Însă farmece știind
Și, fiindcă și Ciubăr
Credea în *solomonii*,
Pe dânsa el o avea
De dragoman credincios
Între dracul și între el...
Dar eată că au văzut
Pe a ei scumpă brățea
Un baer [= talisman] de matostat

Cu multe scrijălituri
Ce foarte se potrivia
Cu slova ce au fost scris
Împăratul Solomon
În *Solomonia* sa
Pre care carte cetia
Pre adesea Domnul Ciubăr (131, p. 68).

Am avansat ipoteza că legendele talmudice referitoare la „pecetea lui Solomon" au generat sau, cel puțin, au influențat motivul „peatra [cartea] înțelepților [solomonarilor]" din tradiția populară românească. Numele de „carte" putea să-l primească având în vedere înțelesul arhaic, popular al acestui cuvânt: amuletă cu înscrisuri magice, talisman (*cf. Cartea de Samcă*). Dar, în aceeași măsură, motivul respectiv putea fi generat/influențat și de motivul „Cartea lui Solomon" (*Solomonia*). La jumătatea secolului al XIX-lea, pentru ardeleanul Paul Vasici, „*Cartea Șolomonia* este o peatră [din posesia șolomonarilor – n. A.O.]... și cele ce se cuprind într-însa sunt numai din nouă slove alcătuite" (99), în timp ce pentru moldoveanul Costache Stamati, „Solomonia" este o „*carte de vrăji* și de preziceri, un fel de carte de zodii, atribuită împăratului Solomon" (28, p. 103), dar care este înrudită cu „baerul [= talismanul] de matostat" cu slove „scrijălite", folosit la „solomonii" (131, p. 68). Cred că aceste două motive alogene („Pecetea lui Solomon" și „Cartea lui Solomon") s-au suprapus în tradiția românească, generând motivul „Cartea/piatra solomonarilor".

Rămâne de văzut care este istoria motivului „Cartea lui Solomon" și, mai ales, cum a pătruns (în secolele XVII-XVIII) acest motiv în conștiința populară românească.

În textul canonic al *Vechiului Testament*, în *Cartea regilor* se vorbește pe larg despre marea înțelepciune cu care a fost dotat Solomon, dar nu se face nici o referire la vreo carte magică scrisă de acesta. Pentru a rămâne în spiritul epocii de care mă ocup, iată cum „sună" pasajul respectiv în traducerea făcută, în anul 1688, în *Biblia lui Șerban-Vodă*:

Și au dat Domnul învățătură și înțelepciune lui Solomon foarte, și revărsare inemii ca năsipul cel de pre lângă mare. Și să înmulți învățătura lui Solomon foarte, mai mult decât mintea tuturor oamenilor vechi și mai mult decât toți înțelepții Egiptului... și se făcu numele lui întru toate limbilie [= popoarele] împrejur. Și au

> grăit Solomon 3.000 de pilde și cinci mii de cântări. Și *au grăit* pentru lemne [= despre arbori], de la chedrul cel mare den Livan și până la isopul ce iase prin zid, și *au grăit* pentru [despre] dobitoace și pentru sburătoare și pentru târâtoare și pentru pești. Și au mers toate noroadele *să auză* înțelepciunea lui Solomon și luo daruri de la toți împărații pământului câți *auzeau* înțelepciunea lui (*III Regi*, IV, 29-34; *cf.* 28, p. 91).

Analog sunt prezentate lucrurile și într-un alt text biblic, atribuit de data aceasta chiar regelui iudeu: *Înțelepciunea lui Solomon*, VII, 17-21. Deci, conform textelor canonice, Solomon *a grăit* și nu *a scris*, iar „noroadele" *auzeau* și nu *citeau*.

Totuși, în *Talmud* (*Tractat Pesachim*, 56a, *Berachoth*, 10b; *cf.* 102, p. 224) se spune că Solomon este autorul unei „cărți de doftorii", abrogată și arsă ulterior de împăratul Iudeei, Iezechia (727-689 î.e.n.), pe motiv că bolnavii nu se mai rugau lui Iehova, ci foloseau remediile din „Cartea lui Solomon". Deja în secolul I e.n., legenda unor cărți scrise de Solomon făcuse carieră, astfel că istoricul evreu Josephus Flavius o rezumă în lucrarea sa *Antichități iudaice*.

> Solomon a scris o mie și cinci cărți de ode și cântări, precum și trei mii de pilde și proverbe. […] N-a trecut cu vederea și nu a lăsat necercetat nici un domeniu al naturii și, firesc, despre toate a vorbit în termeni filosofici, dovedind că și-a însușit știința însușirilor lor de căpătâi. *Dumnezeu l-a învățat [pe Solomon] arta de a combate demonii* și priceperea de a-i vindeca pe oameni prin îndepărtarea lor. El a compus descântece pentru lecuirea bolii, lăsând chiar și niște invocații care alungau duhurile rele și le împiedicau să se întoarcă. Această metodă de vindecare mai are încă mare trecere la noi (*Antichități iudaice*, VIII, 2, 5; *cf.* 202, p. 435; 28, p. 92).

„Marea noutate adusă de Josephus Flavius – constată teologii – se referă la așa-numita *artă de a-i combate pe demoni*. El are meritul de a fi adunat în opera sa tradiții populare despre Solomon, pentru a face astfel din «fiul lui David» un mare *exorcist*, un *mag* prin excelență" (203, p. 183).

De altfel, Josephus Flavius descrie un ritual de exorcizare „solomonian", la care pretinde că a fost martor ocular.

> Am văzut, de pildă, cu ochii mei cum concetățeanul meu, numit Eleazar, i-a eliberat pe unii care fuseseră în puterea demonilor, de față fiind Vespasian, fiii săi, tribunii și alți războinici. Vindecarea s-a făcut în felul următor. El a apropiat de nasul celui stăpânit de demoni un inel în care era vârâtă una din rădăcinile folosite de Solomon în acest scop, l-a pus pe bolnav s-o adulmece, silind duhurile rele să iasă pe nări. Posedatul s-a prăbușit la pământ și [Eleazar] a conjurat demonul să nu se mai întoarcă vreodată, a pomenit numele lui Solomon și a recitat invocațiile compuse de el [...]. Astfel s-au adeverit înțelepciunea și știința lui Solomon (*Antichități iudaice*, VIII, 2, 5; *cf.* 202, pp. 435-436; 28, p. 92).

Acest pasaj extrem de interesant se referă din nou la relația dintre „Cartea lui Solomon" („invocațiile compuse de el") și „Pecetea [inelul] lui Solomon". În legătură cu rădăcina cu virtuți magice folosită de vrăjitorul evreu Eleazar, poate fi vorba de *Radix Polygonati*, rădăcina plantei *Polygonatum odoratum*, numită și *Sigillum Salomonis* („Pecetea lui Solomon"), despre care au scris Dioscoride (*Polygonon*) și Plinius (*Polygonatos*). La noi, această plantă este denumită *Coada-cocoșului* sau *Pecetea-lui-Solomon* (125, p. 75).

Camillo Leonardo a găsit și publicat (în *Speculum lapidum*, Veneția, 1502) „o carte foarte veche despre figurile gravate pe diferite pietre prețioase", despre care credea „că a fost a lui Solomon". În acest tratat medieval se afirmă că anumite rădăcini de plante, puse sub pecetea magică a unui inel, compun un talisman care te face stăpân peste „spiritele rele" (*cf.* 126, II, p. 325). În orice caz, tot ce amintea de Solomon era considerat ca având puteri asupra demonilor: numele regelui, cuvinte din cartea atribuită lui, planta cu numele *Pecetea-lui-Solomon* și chiar „fire de păr din barba lui Solomon", ca în legenda versificată de Costache Stamati:

> Drept în pept să-l izbești
> Unde avanul de han
> Poartă baer [= talisman] fermecat
> Ce este puterea sa
> Fiind în baer cusut
> Un deget afurisit
> *Câteva fire de păr*
> *Din barba lui Solomon*
> Și alte lucruri drăcești (131, p. 77).

În primele secole ale erei noastre și în epoca bizantină, talismanele și cărțile atribuite lui Solomon au beneficiat de o carieră prodigioasă. În secolul al III-lea e.n., Origen îi blama pe creștinii care, imitându-i pe evrei, îl invocau pe Solomon contra demonilor. Pseudo-Plinius recomanda împotriva febrei o amuletă de pergament – legată de brațul drept al bolnavului – pe care trebuia scris: „Du-te de la [cutare], Solomon te urmărește" (121, p. 60). Figura lui Solomon și cea a Sf. Sisinie se suprapun. Din Asia Mică pătrund în Europa de Sud-Est medalii talismanice reprezentându-l pe Solomon-Sisinios ca un sfânt creștin, aureolat, ecvestru, străpungând cu o lance cu cruce un demon feminin cu corp de șarpe, numit printr-un atribut: *Memisemenos* („blestemata") (vezi 121, pp. 61-64; 191, p. 27).

Despre o carte magică scrisă de Solomon vorbesc și diverși autori bizantini: Gheorghios Monahul (secolul al IX-lea), Lexicograful Suidas (secolul al X-lea), Mihail Pselos (secolul al XI-lea), Nicetas Choniates (secolul al XII-lea), Nicetas Comnenul (secolul al XIII-lea) etc. Această „nouă Biblie" (*Biblos Solomônteios*) era folosită – pentru a alunga sau invoca demonii – la toate nivelurile sociale, inclusiv la cele mai înalte: o împărătească bizantină (*cf.* Nicetas

30. Talisman reprezentându-l pe Solomon-Sisinios (în postura Sf. Gheorghe) străpungând cu lancea cruciată un demon jumătate șarpe, jumătate femeie (Europa de Sud-Est)

Choniates), un consilier imperial (*cf.* Nicetas Comnenul) etc. (121, p. 59). În Occidentul medieval, această colecție de formule de magie practică, atribuită lui Solomon, circula sub denumirea de *Salomonis Citatio*, *Les Pentacles de Salomon*, *Les Clavicules de Salomon*, *Les Quatre Anneaux de Salomon* sau *Salomonis Schlüssel*. Ultima formulă, de exemplu, este evocată de Faust pentru a se apăra de Mefistofel (J.W. Goethe, *Faust*, I) (134, pp. 221-223; 150, p. 224).

La români erau în uz cărți de prevestire și de noroc – numite *Roata lui Solomon* sau *Carte ghicitoare a împăratului Solomon* –, cum sunt cele din secolele XVIII-XIX, comentate de M. Gaster (102, pp. 344-346). Cu sensul de „carte de vrăji și de preziceri atribuită împăratului Solomon", românii foloseau termenul *Solomonie*, sau *Solomonărie*, sau *Solomonichia* (207), similar cu bulgarii (*Solomonija*), rutenii (*Salimon*), grecii (*Biblos Solomônteios*) etc. (28, p. 104). Principala filieră prin care legenda referitoare la o carte scrisă de Solomon a pătruns în tradiția populară românească a fost cea a cronografelor bizantine. Deja în secolul al IX-lea, Gheorghios Monahul, supranumit *Amartolos* (= „păcătosul"), introducea această legendă apocrifă în cronograful său, care a fost de timpuriu (secolul al X-lea) tradus în limba slavă, pătrunzând în literatura bulgară. Cópii după acest cronograf s-au făcut și în Țările Române (vezi, de exemplu, mss. BAR 320 din secolul al XVI-lea).

În limba română, legenda s-a răspândit începând cu jumătatea secolului al XVII-lea, odată cu traducerea cronografelor greco-bizantine (mai ales, probabil, prin cronograful lui Dorotei al Monembasiei, care a preluat legende apocrife din *Cronica* lui Gheorghios Amartolos). Astfel, într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea, după ce se descrie marea înțelepciune a lui Solomon – „dată de la Dumnedzău" – și se inventariază calitățile sale taumaturgice („știa și cum va lega pre diavoli și cum îi chema pe numele lor și toate vrăjile"), se spune:

> Că, de lovea boala pe vreun om, el să și lecuia cu aceale ierbi ce le *dedeasă scrisoare Solomon*, cât de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnedzău și a să ruga pentru boale, până stătu împărat Iezechie. Și văzând că au părăsit oamenii a să închina și a să ruga lui Dumendzău pentru boale, au trimis de au strâns toate *cărțile* acelea și le-au aruncat în foc, de au ars. Și încă dentru acelea *învățături* a lui Solomon sunt doftorii până astădzi (102, p. 224; vezi același episod și în alte cronografe românești, de exemplu, mss. BAR 4865; *cf.* 192, p. 95).

Putem presupune deci că motivul „Cartea lui Solomon" (pătruns în tradiția populară românească, prin cronografe, în secolele XVII-XVIII) s-a suprapus motivului „Pecetea lui Solomon" (pătruns, prin romanele populare, în aceeași perioadă), generând sau doar reformulând motivul „Cartea solomonarului". Fenomenul s-a produs în aceeași perioadă, prin aceeași filieră și în aceleași condiții (prezentate într-un paragraf anterior) în care vrăjitorul popular a trecut – simbolic și onomastic – sub patronajul legendarului rege Solomon. Probabil că, înainte de această epocă, vrăjitorul popular cu atribuții meteorologice *rostea* un descântec și nu îl *citea*. Astfel, în unele enclave etnice conservatoare (cum este, de exemplu, zona Munților Apuseni) – în care contaminările și alterările culturale au fost sensibil mai reduse –, „Cartea solomonarului" este rar atestată (vezi, de exemplu, 39, p. 29). În astfel de zone, solomonarul rostește, de regulă, „niște descântece" (49, p. 189) sau pronunță „vorbe neînțelese" sau „oarece vorbe" (18, pp. 166, 171), sau „porunci" (date „cu tot duhul, nu numai cu buzele" – 109, p. 178), fără să se facă referiri la vreo „carte".

Faptul că legenda consemnată în cronografele bizantine și românești își are sorgintea într-o legendă talmudică a fost consemnat deja de Moses Gaster (102, pp. 224-225). Prezența atât în Talmud, cât și în cronografe a episodului „arderii" cărții lui Solomon de către Iezechia nu lasă nici un dubiu în acest sens. (Pe la 1350, papa Inocențiu al VI-lea a repetat, după două milenii, gestul regelui iudeu Iezechia, dând foc unei cărți groase intitulate *Livre de Salomon* – 121, p. 59.)

De fapt, în măsura în care a existat, „Cartea lui Solomon" nu a fost *arsă* de oamenii lui Iezechia, ci *distrusă*, pentru simplul motiv că nu era scrisă pe hârtie sau pergament, ci (în mod firesc pentru evreii din secolul al X-lea î.e.n.) săpată în piatră. Sub această formă este consemnată legenda în secolul al X-lea e.n., în *Lexiconul Suidas* (s.v. *Ezechias*), unde se spune că noul rege iudeu a distrus „Cartea lui Solomon", care cuprindea descântece și leacuri împotriva tuturor demonilor bolilor, „carte" care era săpată în piatră la poarta templului (*cf.* 28, p. 93).

Probabil că tot la acest eveniment se referă un pasaj din *Vechiul Testament*, în care se spune că Iezechia „a sfărâmat stâlpii cu pisanii idolești" (*II Regi*, XVIII, 4). Gestul regelui iudeu nu a fost unul singular. El a „desființat închinarea de pe înălțimi" și a sfărâmat toate „Asherah". Adică a dărâmat toți stâlpii de lemn simbolizând-o pe zeița Astarteea, zeiță cinstită de Solomon, căreia i-a ridicat

„capiști pe înălțimi" (*cf. I Regi*, XI, 5; *II Regi*, XXIII, 13). El a distrus chiar „șarpele de aramă pe care îl făcuse Moise, căci până în vremea aceea fiii lui Israil îi aduceau tămâieri" (*II Regi*, XVIII, 4). Aceste acțiuni reformatoare, de purificare și de renaștere a yahvismului, întreprinse de regele Iezechia (727-689 î.e.n.) sub influența proorocului Isaia, au avut nu numai un caracter religios, dar și politic. Ele vizau subminarea dominației străine, în speță a celei asiriene. Închei, consemnând faptul că, dacă Iezechia a dispus distrugerea „literaturii magice" atribuite lui Solomon, în schimb el a păstrat și a popularizat literatura sapiențială atribuită tot acestuia. Astfel, despre *Proverbele lui Solomon* se spune că „le-au strâns oamenii lui Iezechia, regele lui Iuda" (*Proverbele lui Solomon*, XXV, 1).

*

În legătură cu motivul „Cartea solomonarului", mai vreau să relev un singur aspect. Se credea că, de regulă, „cărțile magice" nu pot fi citite/înțelese decât de inițiați. Acest submotiv apare în basmele românești: „și cartea ceea numai ei o cunoșteau" (6, p. 254). Și în basmele de aiurea, în care un ucenic (ca și solomonarul) învață „cartea de vrăji" în „școala" diavolului sau a unui vrăjitor. Într-un basm arab, un astfel de ucenic, în prima zi, „luă cartea și o deschise; ci nu știu să descifreze nici un cuvânt". După o lună, neofitul „încă nu izbutise să afle în ce fel trebuia s-o țină spre a o citi" (117, p. 123). Scrisul din cărțile de magie poate fi nu numai *ilizibil* sau *ininteligibil*, dar chiar *invizibil*. În Europa medievală se credea că vestitele cărți de conjurații magice, numite *Grimoires* sau *Les Clavicules de Salomon*, erau scrise pe foi de un purpuriu violent, care „ardea" ochii profanilor, scrierea fiind astfel *vizibilă* doar pentru inițiați (128, p. 179).

Caracteristici similare posedă și „Cartea solomonarilor" din tradiția mito-folclorică românească. Credințele populare le subliniază în mod expres: șolomonarii învață în „școala de șolomonărie" să citească „șolomonește" (99) „din cărți pe cari alți oameni nu le pricep și nu le știu ceti" (8, p. 145). Sau „învăț cât e lumea – declară un șolomonar – din cărți mari, din care nime[ni] nu știe ceti, afară de mine" (8, p. 142).

Desigur, principalul motiv al acestei situații este caracterul secret al actului inițiatic. Chiar și statutul de solomonar trebuie tăinuit: „Ei nicicând nu se dau de [= drept] șolomonari înaintea oamenilor..." (8, p. 142). Câteodată, interdicția este impusă ca o

condiție de ieșire din „groapa balaurilor” (12, p. 808; 193, p. 310). Interdicția de a pomeni cuiva – chiar și „dascălului” – despre învățarea „cărții de farmece” apare în basmele românești („Și, să nu-i spui [drăcoaicei] că ai învățat carte, măcar de te-ar omorâ”; *cf*. 6, p. 250) în aceeași formă în care apare în basmele orientale: „Am să te învăț eu cartea de vrăji; ci, când are să vină maghrebinul, să-i spui că nu ai învățat-o” (117, p. 124).

Neputința profanilor de a citi/înțelege „Cartea solomonarului” (sau alte „cărți” similare) are și o altă explicație, mai pragmatică. Astfel de scrieri erau pline de semne magice și cabalistice, de formule magice scrise cu diverse caractere exotice (mai ales ebraice). Iată ce scria, în secolul al XIII-lea, celebrul Roger Bacon, în tratatul său *De secretis operibus artis et naturae*:

> Înțelepții, pentru a-și ascunde gândurile, pentru a nu fi înțeleși decât de cei studioși și inițiați, au inclus în operele lor nenumărate pasaje pe care le-au făcut de neînțeles prin caracterele de litere folosite, prin versuri, cânturi și cuvinte enigmatice și figurative, prin utilizarea de consoane neînsoțite de vocale – așa cum fac evreii, caldeenii, sirienii, arabii –, prin amestecarea diverselor genuri de litere – ebraice, grecești și latine, și chiar de litere inventate (121, p. 307).

Faptul că în „Cartea solomonarului” se utilizau, probabil, diverse formule magice scrise și cu caractere ebraice i-a făcut pe țăranii români să o asemene sau chiar să o identifice cu cărțile de rugăciune ale evreilor. Astfel, „în Bucovina [se] cred[e] că taina «școlii de șolomonărit» o știu numai jidovii din cartea din care se roagă ei toamna, la sărbătoarea lor cea mare” (8, p. 146). De aici, nu a mai fost decât un singur pas până la nașterea insolitei credințe, atestată tot în Bucovina, că „Șolomonarii îs jidovi” și că „din altă lege nu pot ieși șolomonari, decât din jidovi” (8, p. 143; vezi și nota 201).

Note

1. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
2. Vilmos Diószegi, „Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur”, în *Acta Ethnographica*, VII, pp. 97-135, Budapesta, 1958.

3. Ion Taloș, „Solomonarul, în credințele și legendele populare românești", în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXV, Iași, 1976, pp. 39-53.
4. Mihai Coman, *Sora Soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică*, Editura Albatros, București, 1983.
5. Traian Herseni, „Le dragon dace", în *Ethnologica*, nr. 1, 1979, pp. 13-22.
6. Eugen Agrigoroaiei, *Țara neuitatelor constelații. Folclor arhaic românesc*, Editura Junimea, Iași, 1981.
7. Petru Ursache, *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
8. Traian G(h)erman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928.
9. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
10. Marie-France Gueusquin, *Le mois des dragons*, Berger-Levrault, Paris, 1981.
11. Constantin Eretescu, „Ființele mitologice în legendele românești", în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 21, nr. 2, 1967, pp. 123-131.
12. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
13. *Legende populare românești*, vol. I, ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981.
14. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
15. Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, PUF, Paris, 1939.
16. René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, Véga, Paris, 1931, cap. XIV, pp. 178-188.
17. Demény Istvan Pál, „A taltos és a garabonciás Arany János müveiben", în *Népismereti dolgozatok 1980*, Kriterion könyvkiado, Bucarest, 1980.
18. Maria Ioniță, *Cartea vâlvelor. Legende din Apuseni*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
19. Ion Iliescu, Ana Șoit, *Cântece populare minerești*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
20. Sim. Fl. Marian, „Mitologie daco-română. Solomonarii", în *Albina Carpaților*, III, Sibiu, 1878, pp. 54-56.
21. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.
22. Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942.

23. Moses Gaster, „Sholomonar, d.i. der Grabancijaš dijak nach der Wolksüberlieferung der Rumänen", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 7, Berlin, 1884, pp. 281-290.
24. W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt, 1866, pp. 16-17.
25. V. Jagić, „Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijas Dijak und ihre Erklärung", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 2, pp. 437-481, Berlin, 1877.
26. Al. Popescu-Telega, *Asemănări și analogii în folklorul român și iberic*, Craiova, 1927.
27. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
28. I.-Aurel Candrea, „Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele și credințele noastre", în *Cercetări folklorice*, vol. I, București, 1947, pp. 91-106.
29. I.-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Editura Casa Școalelor, București, 1944 (reed. Editura Polirom, Iași, 1999).
30. Fr. Müller, *Siebenbürgische Sagen*, Brașov, 1857, pp. 177-178.
31. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980.
32. Alexandru Duțu, *Coordonate ale literaturii românești în secolul al XVIII-lea (1700-1821). Studii și texte*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
33. Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova", în *Anuar de Lingvistică și Istorie Literară*, tom XXIX-B, Iași, 1983-1984, pp. 107-127.
34. Anca Pop-Bratu, *Pictura murală maramureșeană. Meșteri zugravi și interferențe stilistice*, Editura Meridiane, București, 1982.
35. W. Podlacha, Grigore Nandriș, *Umanismul picturii murale post-bizantine*, vol. I-II, Editura Meridiane, București, 1985.
36. Sim. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1892.
37. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984.
38. I.I. Popa, „Contribuții la studiul practicii magice în Banat", în *Folclor literar*, vol. I, Timișoara, 1967, pp. 151-181.
39. Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, Institutul Social Român, București, 1945.
40. F.E. Lorint, J. Bernabé, *La sorcellerie paysanne. Approche anthropologique de l'Homo Magus, avec une étude sur la Roumanie*, A. de Boeck, Bruxelles, 1977.

41. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
42. N. Gostar, V. Lica, *Societatea geto-dacică, de la Burebista la Decebal*, Editura Junimea, Iași, 1984.
43. A. Bodor, „Cu privire la *kapnobatai* și la *polistai* la daci", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Historia, fasc. I, 1965.
44. Sándor Solymossy, „A Garabonciás", în *A Magyarság néprajza. Harmadik kiadás*, vol. II, f.a.
45. I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Editura Academiei, București, 1959.
46. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1911.
47. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913.
48. Tudor Pamfile, *Mitologie românească,* vol. I, *Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
49. I.A. Zane, *Proverbele românilor*, vol. VII, București, 1902.
50. Artur Gorovei, *Literatura populară*, vol. II (ediția I: *Descântecele românilor. Studiu de folclor*, București, 1931), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
51. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, Arad, 1930; partea a II-a, Arad, 1931.
52. *Pidalion sau Kîrma korabiei înțelese a katoliceștei și apostoleștei Biserici a ortodocșilor*, Mănăstirea Neamț, 1844.
53. Oszkár Asbóth, „Der Garabonciás diák nach der Volksüberheferung der Magyaren", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 4, Berlin, 1880, pp. 611-627.
54. Linda Degh, *Folktales of Hungary*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
55. Al. Vasiliu, *Literatura populară din Moldova*, Editura Minerva, București, 1984.
56. Ioan P. Couliano, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984.
57. *Pravila bisericească (numită cea mică) tipărită în Monastirea de la Govora la anul 1640* și *Pravila lui Mateiu Bassarab cu canoanele sânților apostoli (intitulată Îndreptarea Legei) tipărită la Târgoviște în anul 1652*, Bucuresci, 1885.
58. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș, Editura Academiei, București, 1963 (reed. Editura Polirom, Iași, 1997).
59. I. Banu și A. Piatkowski (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

60. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
61. Victor Kernbach, *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
62. Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, 1983.
63. *Pasărea fericirii. Basme populare din China*, traducere de Ileana Hogea-Velișcu și Iv. Martinovici, Editura Univers, București, 1973.
64. I. Banu și A. Piatkowski (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
65. *Texte dialectale*, culese de Emil Petrovici, supliment la *Atlasul linguistic român*, vol. II, Sibiu-Leipzig, 1943.
66. I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
67. E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, traducere Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, Editura Meridiane, București, 1983; vezi și *Grecii și iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, Editura Polirom, Iași, 1998.
68. Ariton Vraciu, *Limba daco-geților*, Editura Facla, Timișoara, 1980.
69. Orfeu, *Imnuri*, traducere de Ion Acsan, Editura Univers, București, 1972.
70. Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880.
71. *Izvoare privind istoria României*, vol. I, Editura Academiei, București, 1964.
72. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, București, 1982.
73. I.I. Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase", în *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, vol. V, 1944-1948, Cluj, 1949, pp. 61-139.
74. H. Daicoviciu, *Dacii*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.
75. Constantin Daniel, „De l'origine thraco-gète du mythe des hyperboréens", în *Ethnologica*, București, 1983, pp. 153-158.
76. Poveste culeasă de Elena Niculiță-Voronca, publicată în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306.
77. Gheorghe Mușu, *Zei, eroi, personaje*, Editura Științifică, București, 1971.
78. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. III, Editura Minerva, București, 1972.
79. Al.T. Dumitresscu, „Ler împărat (împăratul Galerius)", în *Revista pentru istorie, archeologie și filologie*, vol. XII-XV, 1911-1914.

80. *Izvoarele istoriei României*, vol. II, Editura Academiei, București, 1970.
81. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
82. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973.
83. *Codex Bandinus*, ed. V.A. Urechia, Litografia Carol Göbl, București, 1895.
84. Gheorghe Mușu, „Ritul nudității magice pe meleagurile țării noastre și la alte popoare", în *Studii clasice*, vol. XIII, București, 1971, pp. 159-170.
85. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.
86. Gheorghe Brătescu, *Procesele vrăjitoarelor*, Editura Enciclopedică Română, București, 1970.
87. Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Publicom, București, 1943.
88. C. Brăiloiu *et al.*, *Folclor din Dobrogea*, Editura Minerva, București, 1978.
89. Dumitru Bălăeț, „Herodot și săgetarea", în *Viața Românească*, an LXXIX, nr. 5, 1984, pp. 89-96.
90. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.
91. Doru Mihăescu, „Cronografele românești I", în *Memoriile secției de științe filologice, literatură și artă*, seria IV, tom I, 1977-1978, Editura Academiei, București, 1980, pp. 45-77.
92. Ion Budai-Deleanu, „Țiganiada" (versiunea I), în *Buciumul românu*, I, 1875 și II, 1877, Iași.
93. Ov. Bârlea, „Folclorul în *Țiganiada* lui I. Budai-Deleanu", în *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru Literatură, București, 1967, pp. 497-567.
94. Ion Budai-Deleanu, *Țiganiada*, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1985.
95. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
96. Samuelis Klein, *Dictionarium Valachico-Latinum*, Budapest, 1944.
97. *Școala Ardeleană*, vol. I, ediție critică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1983.
98. *Lesicon Românescu – Lătinescu – Ungurescu – Nemțescu, care de mai mulți autori, în cursul a treizeci și mai multoru ani, s-au lucratu*, Budae, 1825.

99. Dr. (Paul) V(asici), „Peatra înțelepților", în *Foaie pentru minte, inimă shi literatură*, nr. 4, 21 ianuarie 1840, Brashov, p. 32.
100. Ion Lungu, *Școala Ardeleană. Mișcare ideologică națională iluministă*, Editura Minerva, București, 1978.
101. Anton Dumitriu, *Cartea întâlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, București, 1981.
102. Moses Gaster, *Literatură populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983.
103. Ioan Petru Culianu, „Reconstituiri în domeniul mitologiei românești" (prezentare și dialog consemnat de Andrei Oișteanu), în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3, 1985, pp. 89-93. Vezi același text la Andrei Oișteanu, *Religie, istorie și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007.
104. I.I. Russu, „Cuvinte autohtone în limba română", în *Dacoromania*, vol. XI, Cluj, 1948, pp. 148-183.
105. Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, ediția a VI-a, Editura Scrisul Românesc, 1929.
106. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, Editura Albatros, București, 1986.
107. D. Berciu, *Arta traco-getică*, Editura Academiei, București, 1969.
108. Eusèbe de Salverte, *Des sciences occultes, ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, J.-B. Baillière, Paris, 1843.
109. Petru Rezuș, *Dochița împărătița. Basme și poezii populare din Țara de Sus*, Editura Minerva, București, 1972, pp. 172-180.
110. Gh. Mușu, *Din mitologia tracilor. Studii*, Editura Cartea Românească, București, 1982.
111. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
112. Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, vol. II, Leipzig și București, 1891.
113. Dimitrie Georgescu, *Sinodul II Trulan sau Quinisext*, teză pentru licență, Facultatea de Teologie, Universitatea București, București, 1900. Este de remarcat faptul că autorul preferă formula „cei ce se numesc observatori de nori", considerând că este vorba de vrăjitori care prevesteau viitorul observând „figurile pe care le făceau norii, mai ales când apunea soarele" (p. 55).
114. *Poezii populare*, vol. III, *Descântece*, prefață de Enea Hodoș, Sibiu, 1912.
115. Paul Regnaud, *Comment naissent les mythes*, Paris, 1898.
116. P. Ispirescu, *Legende sau basmele românilor, adunate din gura poporului...*, București, 1882; basmul „Porcul cel fermecat".

117. *Cartea celor o mie și una de nopți*, vol. XIV, Editura Minerva, București, 1976, pp. 121-124.
118. Viorica Mihai, „Puncte de vedere privind scrierea dacilor", în *Anale de istorie*, nr. 1, 1979, București, pp. 95-129.
119. L.I. Ciomu, „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin. O rugăciune-descântec slavo-sârbă din sec. 13-14", în *Revista istorică română*, VII, 1938, p. 210.
120. Ovidiu Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
121. Jean Marquès-Rivière, *Amuletes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot, Paris, 1938.
122. Diodor Siculus (Diodor din Sicilia), *Biblioteca istorică*, traducere de Radu Hîncu, Editura Sport-Turism, București, 1981.
123. Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941.
124. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
125. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
126. Eugenio Battisti, *Antirenașterea. Cu un apendice de manuscrise inedite*, vol. I-II, traducere de George Lăzărescu, Editura Meridiane, București, 1982.
127. Ioana Ene, „Un document etnografic foarte rar. Tableta apotropaică din colecția muzeului județean Vâlcea", în *Buridava. Studii și materiale*, nr. 4, Rm. Vâlcea, 1982, pp. 247-250.
128. J. Tondriau, R. Villeneuve, *Dictionnaire du diable et de la démonologie*, Marabout Université, Verviers, 1968.
129. Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978.
130. Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Imprimeria Națională, București, 1947.
131. Cav(aler) C(ostache) Stamati, *Povestea povestelor*, Iași, 1843.
132. Moses Gaster, „Ciubăr-Vodă mâncat de guzgani", în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, vol. II, 1883, pp. 185-191.
133. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, vol. II (ediția a IV-a), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
134. Kurt Seligmann, *Le Miroir de la magie. Histoire de la magie dans le monde occidental*, Éditions du Sagittaire, Paris, 1961.
135. „În unele versuri, pe care le-am citit – afirmă Pausanias –, se spune că Boreas ar fi înzestrat pe Musaios cu darul zborului. După părerea mea, aceste versuri aparțin lui Onomacritos" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, I, 22, 7).
136. În legătură cu fumigațiile de plante narcotice și halucinogene atestate la sciți (Herodot) și la traci (P. Mela, Solinus, Pseudo-Plutarh),

vezi *infra*, capitolul „Narcotice și halucinogene în spațiul carpato--dunărean". Vezi și Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 19 și urm.

137. Nu numai sunetele toacei sunt învestite cu puteri meteorologice, dar și toaca însăși, ca obiect. În caz de secetă, pentru a declanșa ploaia, se fură toaca de la biserică și se aruncă în fântână, râu etc. (95, pp. 255-256). De asemenea, se crede că sunetele clopotelor pot să pornească ploaia (95, p. 254) sau să oprească furtuna și grindina (T. Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, ediție îngrijită de Valeriu Rusu, Editura Minerva, București, 1979, pp. 147 și 275). „Românii noștri – scria cu naivitate Gheorghe Șincai în jurul anului 1800 – nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor celor grele pentru că, prin sunetul clopotelor, mai vârtos de sunt mari clopotele, norii se risipesc precum ne-nvață esperiența" (177, p. 153). Într-un text inedit, Simeon Florea Marian consemna obiceiuri și credințe interesante referitoare la „păzitorii de grindine" și la „credința poporului român că trăgându-se clopotele când vine o grindină mare, gheața sau peatra se-mprăștie și astfel hotarul e scutit de-o primejdie". „Pentru acest scop – continuă Marian – mai fiecare sat tocmește doi oameni, ca aceștia totdeauna să tragă clopotele când văd că se apropie o grindină de hotarul satului. Pentru aceasta capătă ei, toamna, de la fiecare gospodar o dirmelie [= baniță] de ciucălăi de păpușoi. Dacă însă vine o vreme grea, o grindină mare, și ei nu trag clopotele sunt pedepsiți cu închisoare și pedeapsă în bani" (Sim. Fl. Marian, *Satul. Studii etnografice*, mss. BAR, nr. 4076, p. 12). În aceeași epocă (sfârșitul secolului al XIX-lea) este atestat obiceiul de a tocmi solomonari pentru a păzi holdele sătenilor (149, pp. 153-154).

138. Pentru funcții asemănătoare (reglementarea regimului meteorologic), paparudele primesc daruri rituale asemănătoare (ouă, mălai, brânză, lapte, miere etc.). „Nu este vorba, cum s-ar deduce din scrutarea stadiului actual de evoluție al obiceiului, de simpla răsplătire a demersului magic prestat de grupul de actanți în beneficiul comunității și al gospodăriilor ce o compun, ci de un act ritual adânc înrădăcinat în credințe și practici străvechi de promovare a manei holdelor, a belșugului, a fecundității și fertilității" (*cf.* Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, vol. I, Editura Minerva, București, 1988, pp. 132-137).

139. Sim. Fl. Marian, „Datinele și superstițiunile poporului român (Solomonariul, Formarea gheții, Întoarcerea gheții, Contra-Solomonariul, Alte superstițiuni despre producerea ploii, Originea

Solomonariului și a Farmazonului, Balaurul)", în *Familia*, an VI, nr. 13, 1870, pp. 147-150 și 157-158.

140. Jean Coman, „Zalmoxis", în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. II, Paris, 1939, p. 106.
141. Jacques Lemoine, „Mythes d'origine, mythes d'identification", în *L'Homme*, nr. 101, 1987, pp. 58-85.
142. Yuan Ke, *Miturile Chinei antice*, traducere de Toni Radian, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
143. A.I. Odobescu, „Fumuri archeologice, scornite din lulele prehistorice", în *Columna lui Traian*, nr. 4, februarie 1873, pp. 49-51; este un răspuns polemic la articolul lui Cezar Bolliac „Archeologia. Usul fumatului din timpii prehistorici", în *Trompeta Carpaților*, nr. 1045, 1873.
144. Cezar Bolliac, „Archeologia...", în *Trompeta Carpaților*, nr. 1045, 1873.
145. Mahomet, *Le Koran*, tom I, Paris, 1921.
146. I. Banu și A. Piatkowski (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
147. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974.
148. „Conform multor tradiții – observa Mircea Eliade –, putința de a zbura o aveau, în timpurile mitice, toți oamenii; toți puteau ajunge la cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori. Nu e necesar să repetăm toate detaliile simbolismului zborului [...]. Vom adăuga doar că o credință universală, amplu atestată în Europa, acordă vrăjitorilor și vrăjitoarelor capacitatea de a zbura prin aer" (*cf.* 1, pp. 478 și urm.).
149. Tudor Pamfile, *Văzduhul, după credințele poporului român*, București, 1916.
150. Ioan Petru Couliano, *Éros et Magie à la Renaissance, 1484*, Flammarion, Paris, 1984.
151. Imaginea încălecării unui demon meteorologic, Murga (o personificare a norilor de furtună), este atestată și în folclorul copiilor, în descântecele de alungat norii. Vezi Andrei Oișteanu, „Murga – o ființă mitologică", în *Vatra*, nr. 9, 1986 și nr. 10, 1986; și Andrei Oișteanu, „Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timișoara, 1988, pp. 51-80.
152. Vezi, în acest sens, studiul lui I.P. Culianu și C. Culianu „Interferences between Iconography and Folklore in Roumania", în *Visible Religion*, Leiden, 1983, pp. 40-57. Vezi I.P. Culianu, *Studii românești*, vol. II, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu,

Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2009, pp. 66-72.

153. Indra, zeul vedic al fulgerului, este supranumit în texte *Meghavahana* = „Cel care călărește norii" (*cf. New Larousse Encyclopedia of Mythology*, New York, 1974, p. 326). Același supranume îl poartă și divinitățile semite. Zeul asiro-babilonian al furtunii, Adad-Ramman, este numit „Călărețul norilor de furtună" (*cf. Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul antic*, traducere și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1981, p. 115), zeul fenician al furtunii, Baal-Hadad, poartă epitetul *rkb'rpt* = „Călărețul norilor" (*cf. Gândirea feniciană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 211 și 324) și, similar, Iahve este numit *rokeb ba'rabot* = „Călărețul norilor" (*cf. Psalmi*, LXV, 5).
154. Herodot, *Istorii* (traducere de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, Editura Științifică, București, 1964, vol. II, p. 198); Juvenal, *Satire*, X (traducere de Gh. Guțu, Editura Univers, București, 1986, p. 129) și Eschil, *Perșii* (traducere de Mircea Alexandru Pop, Editura Univers, București, 1982, p. 117).
155. „– Să te încolăcești [șarpe] în jurul pământului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (fragment de legendă cosmogonică românească, *apud* 85, p. 246). O credință populară similară este atestată și la sud de Dunăre: „ceea ce ține pământul încercuit ca să nu se hârnească în apă, este un șarpe încolăcit în jurul său" (T. Pamfile, *Pământul după credințele poporului român*, Editura Cultura Națională, București, 1924, p. 23). Pentru forma arhetipală, de *uroboros*, a șarpelui care înconjoară pământul, vezi frecventele imagini din baladele populare de tipul: „Munte ocolit,/ Șarpe-ncolăcit". Universală nu este numai credința în circularitatea apei (și a „duhului" ei) care înconjoară pământul, dar și reprezentarea apotropaică pe veșmântul/scutul eroului. Okeanos, „noian care-ncinge pământul", este reprezentat de Hefaistos pe circumferința scutului destinat lui Ahile (Homer, *Iliada*, 594-595). La Pherekydes din Syros, *Okeanos* apare în forma *Ogenos* (*cf.* akkad. *Uggina* = „cerc"), a cărui imagine este brodată de Zeus pe mantia cerească (peplos) oferită Chtoniei (*cf.* 64, p. 82). În descântecele românești „de dragoste", brâul care înconjoară talia de nouă ori devine un balaur zburător: „Brâu de nouă coturi,/ Fă-te șarpe cu nouă colțuri,/ Cu nouă aripi zburătoare..." (167, p. 388).
156. Pentru mentalitatea mitică arhaică, balaurul nu este propriu-zis o *ființă* (neputând fi deci nimicit), ci un *principiu* (al Haosului). Înfruntarea dintre principiul Ordinii și cel al Haosului nu s-a

încheiat odată cu cosmogeneza, ci continuă „zi de zi" (*cosmogeneza perpetuă*), în orice situație în care Haosul încearcă să-și impună primatul, periclitând ordinea cosmică. Astfel se explică de ce, după ce Bel-Marduk „ucide" și despică balaurul Tiamat, același zeu este implorat ca, „în viitorul omenirii", „să învingă el pe Tiamat" (*cf. Gândirea asiro-babiloniană în texte*, ed. cit., p. 50). Pentru mentalitatea egipteană arhaică, „cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, când zeul solar îl «alungă» pe șarpele Apophis, fără a reuși totuși să-l nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil" (Mircea Eliade, *Istoria credințelor...*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 95). În aceeași sferă de semnificații mito-simbolice poate fi inclusă și regenerarea capetelor tăiate ale balaurului, ca în basmele românești, sau transformarea lui, după „ucidere", în alte forme de manifestare stihială (musca columbacă, de exemplu), ca în balade. Uciderea balaurului de către zeu/erou trebuie privită ca fiind doar o formulare narativă „imperfectă", o alegorie a „îmblânzirii", „înfrânării", „supunerii" lui; adică exact scopul și rezultatul acțiunii solomonarului.

157. Vasile Lica, „Observații asupra «nemuririi» getice", în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza"*, tom XXII, S. III a, Iași, 1976, pp. 125-130.
158. De-a lungul carierei sale militare, Galerius a primit nu numai titlul de *Carpicus Maximus*, dar și pe cele de *Sarmaticus Maximus, Gothicus Maximus* și *Persicus Maximus*. Ultimul titlu l-a căpătat în urma strălucitei sale campanii antipersane din anul 297. După această victorie, Galerius a ordonat ridicarea unui *Arc de triumf* la Salonic (reședința sa). Pe basoreliefurile de marmură păstrate până azi este reprezentat, în diferite ipostaze, *caesarul* Galerius înconjurat de ostași purtând „stindarde dacice" în formă de balauri. Istoricii au ajuns la concluzia că este vorba de ostași daci recrutați de Galerius, ostași care, probabil, făceau parte din garda sa personală (vezi Ion Barnea, „Stindardul dacilor pe Arcul de triumf al lui Galerius?", în *Magazin istoric*, nr. 1, 1978, pp. 11-15).
159. Pentru relația magico-erotică dintre femeie și șarpe (balaur), vezi Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, ed. cit., pp. 165-166, și R. Ferwerda, „Le serpent, le nœud d'Hercule et le caducée d'Hermes. Sur un passage orphique chez Athénagore", în *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, august 1973, pp. 104-115. Vezi și 197, pp. 85-87.
160. Vezi, printre altele, Petre Alexandrescu, „Le groupe des trésors thraces du Nord des Balkans" (I), în *Dacia*, N.S. XXVII, nr. 1-2,

1983, pp. 45-56 (mai ales p. 53); și Idem, „Un Art Thraco-Gète?", în *Dacia*, N.S. XVIII, 1974, pp. 273-281 (mai ales pp. 275-276).

161. După alți cercetători, ar putea fi vorba de un personaj masculin: „un personaj imberb", „un preot" (vezi 162, p. 136 și pl. XXXVI).
162. Manfred Oppermann, *Tracii, între arcul carpatic și Marea Egee*, traducere de Ondine-Cristina Dăscălița, Editura Militară, București, 1988.
163. „Tot o divinitate feminină, care de data aceasta *călărește un cal de mare cu trup de șarpe* [...] apare și pe o altă plăcuță a tezaurului din Letnița" (162, p. 136).
164. Simeon Florea Marian, „Mitologia daco-română. Bălaurii", în *Albina Carpaților*, nr. 2, Sibiu, 1878, pp. 22-23.
165. Chiar și zeița greacă Artemis – omoloaga zeiței Bendis, cu care a fost adesea identificată – purta epitetul *Dictynna* (de la gr. *dictyon* = „plasă" de prins, de legat) (*cf.* Orfeu, *Imnuri*, XXXVI).
166. Torța nu este numai un atribut al zeiței Bendis, ci și al zeițelor cu care ea a fost identificată: Artemis, numită „zeița cu aprinse torțe" (Orfeu, *Imnuri*, XXXVI), și Hecate, cu epitetul *Phosphoros* = „purtătoarea luminii" (Euripide, *Elena*, 569; *Scolii la Teocrit*, II, 12). Vezi și C.G. Jung și K. Kerényi, *Essais on a Science of Mythology*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 110 și urm.
167. Petru Caraman, „Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă", în vol. *Elogiu folclorului românesc*, antologie și prefață de Octav Păun, Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 376 și urm.
168. Prezența vocabulei *șolomonariu* în *Lexiconul de la Buda* este simptomatică nu numai pentru epoca, dar și pentru zona probabilă în care s-a născut acest termen. B.P. Hasdeu a definit *Lexiconul Budan* ca fiind „cel mai bun interpret al dialectului român din Transilvania" (*cf. Istoria critică a românilor*, Editura Minerva, București, 1984, p. 580) și ca fiind „cea mai bună fântână pentru cunoașterea idiotismelor române de peste Carpați" (*cf. Studii de lingvistică și filologie*, Editura Minerva, București, 1988, vol. II, p. 251).
169. În acest caz pare a fi vorba de un fenomen de inversare a direcției împrumutului. Cel care putea, rostind „cuvinte magice", să „înghețe apa din lacuri", „să facă să cadă grindina" etc. era solomonarul, și nu Solomon. Dar pentru că era greu de admis că „ucenicul" putea să facă lucruri pe care „maestrul" său nu le putea face, i s-au atribuit regelui biblic calitățile solomonarului.
170. În articolul său din 1870, Sim. Fl. Marian (139) trece în revistă credințe populare românești referitoare la solomonari, fără să indice însă zonele de unde acestea au fost culese. În articolul din 1878 avem o atestare clară a termenului *solomonar* în

provincii românești din afara Ardealului: „Aceste ființe închipuite în Bucovina și Moldova se numesc «solomonari». În Ardeal și celelalte provincii române de sub sceptrul austro-ungar se numesc «șolomonari»" (20, p. 54). În privința lui Ion G. Sbiera, vezi legenda „Balaurul și strigoiul", din *Povești poporale românești, din popor luate și poporului date*, Cernăuți, 1886, pp. 310-312. Două mențiuni trebuie făcute în acest ultim caz: în primul rând, textele publicate de folclorist în 1886 au fost culese prin 1855-1856; în al doilea rând, deși personajul din legenda citată este un tipic solomonar, el nu este numit ca atare, ci strigoi.

171. Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Editura Facla, Timișoara, 1986.
172. Iată, în acest sens, doar două mărturii din perioada de care ne ocupăm. În 1659, impresionat de expresivitatea excepțională a reprezentării *Judecății de Apoi* (și a diavolului) de pe Biserica „Trei Ierarhi" din Iași, călătorul Evlia Celebi a cerut lămuriri clericului român care-l însoțea. „Jur, aga – i-a răspuns acesta –, că poporul nostru este neștiutor, când îi ținem predici de pe amvoanele noastre și-l sfătuim, el nu înțelege cuvintele noastre. Noi nu-l putem face să înțeleagă vorbele noastre printr-un limbaj simbolic, cum pot face șeicii voștri. De aceea noi punem să se facă chipurile tuturor acestora și, când predicăm, îi arătăm: «raiul este așa, iadul este așa, purgatoriul este așa, rebelii sunt așa»" (*cf. Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, vol. VI, pp. 480-481). În 1713, călătorind prin Moldova, Erasmus Heinrich von Weismantel scria: „Despre cuvântul domnului și despre Biblie [oamenii de rând] nu au nici o cunoștință, iar puținii lor preoți au foarte puține cunoștințe...". De aceea, ei folosesc icoanele „în locul cărților sfinte" (*ibidem*, vol. VIII, 1983, pp. 352-353).
173. Pentru relația dintre *zâne* (Diana) și *călușari* și pentru felul cum aceștia din urmă imită zborul prin văzduh al zânelor, vezi 111, pp. 237 și urm.
174. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1978.
175. Vezi și studiul lui C. Stoicesco „La magie dans l'ancien droit roumain", în *Mélanges de droit roumain dédiés à Georges Cornil*, Gand, Paris, 1926, pp. 457-495.
176. Iată doar câteva exemple de folosire a acestor cuvinte în secolul al XIX-lea. Poetul moldovean Costache Stamati (*Povestea povestelor*, Iași, 1843, p. 68) folosește cuvintele *solomonii* (vrăji) și *Solomonia* (carte de vrăji). Anton Pann vorbește de „un covor magic sau

descântat și vrăjit" care „este cu solomonie" (*O șezătoare la țară*, 1851). Pentru Ion Creangă, cerbul este *solomonit* (= vrăjit) (*Povestea lui Harap Alb*, 1877), iar Moș Nichifor coțcariul „știe solomonii" (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877). Într-un basm cules de Ion Pop Reteganul, „Cei trei prieteni" (*Povești ardelenești*, 1888), unul dintre protagoniști este „șolomonar, care făcea călindare, adecă hastronom". A.T. Laurian și I.C. Massim, în *Glosar* (1873-1877), se opresc doar la astfel de sensuri ale termenului, neamintind nimic despre valențele meteorologice ale solomonarului.

177. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964.
178. „Grăunțele din grădină", cum se exprimă „ardelenește" Gh. Șincai în jurul anului 1800 (*cf.* 177, p. 153).
179. Aceleași imagini, aproape calchiate, se regăsesc într-o legendă a Sfântului Petru. Acesta își caută „Cartea vieții", aflată într-o „chilie de piatră de la Izvorul Iordanului" (*centrum mundi*). „Înăuntru era o masă săpată în stană și un covor frumos peste dânsa, iar pe covor sta cartea zilelor lui Petrea. În cartea asta a vieții se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu, de când se naște și până când moare" (46, p. 121).
180. Valentin Al. Georgescu, „La légende populaire du «Contrat d'Adam» et ses implications juridiques", în *Ethnologica*, București, nr. 1, 1979, pp. 7-12.
181. Prin „matematici", Veniamin a numit probabil pe vrăjitorii-ghicitori, care „spun norocul și ursita" (51, II, p. 433). Giordano Bruno, în cartea sa *De Magia* (III), tipologizând practicile magice, numește și *magia mathematica*, pe care o consideră o subclasă a *divinatio* (*cf.* 150, p. 212).
182. Pentru această ipoteză, vezi Andrei Oișteanu, „Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timișoara, 1988; vezi și *infra*, „Folclorul copiilor. Reminiscențe magico-rituale".
183. Pentru *Liber Naturae* în tradiția medievală, vezi E.R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, traducere de Adolf Armbruster și Alexandru Duțu, Editura Univers, București, 1970, pp. 637 și urm.
184. Scrierea textului descântecului de către descântătoare, în vederea memorării sau transmiterii lui, este considerată de etnologi ca fiind o formă maximă de degradare a fenomenului descântatului. Procedeul e atestat mai ales în ultimii ani: „Unele din descântătoarele de astăzi nici nu se mai feresc să nu li se «fure» descântecul,

ci îl spun tare ca să-l învețe și alții, sau chiar îl scriu pe hârtie" (185, p. 144).

185. Gh. Pavelescu, „Cercetări de etno-medicină în zona Sebeșului", în *Anuarul de folclor*, vol. V-VII, Cluj-Napoca, 1987, pp. 133-156.
186. Sunt înfierați, de exemplu, *strejuitorii*, adică cei ce „fac baiere, legându-le cu mătase, scriind într-însele *chemări de dracî*" (52, p. 168).
187. Cu un alt prilej, am inclus aceste practici în rândul manifestărilor tradiționale de *poezie vizuală*; vezi Andrei Oișteanu, „Poezia vizuală românească. Repere cronologice", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1987, pp. 148-156, și nr. 1-2, 1988, pp. 196-203. Vezi și Andrei Oișteanu, „Jewish and Romanian Avantgardists and the Visual Poetry: From Tradition to Innovation", *Studia Hebraica*, The „Goldstein Goren" Center for Hebrew Studies, Editura Universității din București, 2008, pp. 124-135.
188. Pentru încercări de (re)valorizare semantică a termenului *carte*, vezi Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, București, 1988, pp. 30 și urm.; Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp. 125 și urm.
189. Talismane cu puteri meteorologice (un disc de aur încrustat cu litere și semne magice) sunt atestate și în tradiția greco-orientală. Un astfel de talisman, *Iynx*, era folosit pentru provocarea ploii încă de Proclus, unul dintre ultimii neoplatonicieni greci. Vezi 150, pp. 196 și 167, p. 386.
190. Într-o versiune românească a legendei apocrife *Cuvânt pentru lemnul crucii*, de la jumătatea secolului al XVII-lea, se spune: „Când vru Solomon să facă casă lui Dumnezău, Svântul Sion, slobozi Dumnezău lui Solomon *un inel din ceri* și cu dânsul sorociia dracii și toți asculta de dânsul" – *cf.* I.C. Chițimia, Stela Toma (coord.), *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 205.
191. Paul Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1922.
192. Sabina Ispas, *Raporturi între literatura apocrifă, cărți populare și folclor. Ciclul solomonian în literatura română*. Mulțumesc cercetătoarei pentru bunăvoința de a-mi fi pus la dispoziție această lucrare inedită.
193. Ion G. Sbiera, *Povești poporale românești*..., ed. cit.
194. Vezi și Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, pp. 135 și urm. (capitolul „Minte și smintire").

195. Un astfel de inel-talisman, folosit de „cel ce va vrea să aibă slugă pe diavol", este descris într-un manuscris românesc din 1825; *cf. Șezătoarea*, an XXXVI, vol. XXIV, nr. 5-7, 1928, pp. 70-71.
196. *Cf.* Pausanias, *Călătorie în Grecia*, VII, 18, 2.
197. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Anchor Books, New York, 1989.
198. Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Editura Polirom, Iași, 2004.
199. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, ediția a II-a, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999 (ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2012).
200. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Editura Humanitas, București, 2001 (ediția a II-a, 2004), capitolul „În flăcările Iadului". Vezi și ediția a III-a a cărții, revăzută, adăugită și ilustrată, apărută la Editura Polirom, Iași, 2012, pp. 355 și urm.
201. *Ibidem*, capitolul „Evreul vrăjitor – Solomonarul".
202. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999.
203. Vladimir Petercă, *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuții la studiul conceptului de midraș*, prefață de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Iași, 1999.
204. Lingvistul H. Tiktin a susținut că termenul „solomonar" este atestat pentru prima oară în 1793; *cf. Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, 3 vol., 1895-1925; *apud* Valeriu Bălteanu, *Terminologia magică populară*, Editura Paideia, București, 2000, p. 168.
205. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Editura Polirom, Iași, 2012, pp. 286-292, subcapitolul „Cinofobia și licofobia".
206. Ion Creangă, *Povești, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, București, 1980, p. 238.
207. Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns (permanență și ascultare)*, Institutul European, Iași, 1992, p. 120.
208. Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, ediție bilingvă, traducere de Cristian Bejan, studiu introductiv și note de Dragoș Mârșanu, Editura Polirom, Iași, 2011.
209. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Revised and enlarged edition, vol. 5 (L-Z), Rosenkilde and Bagger, Copenhagen, 1957.
210. Plinius, *Naturalis historia*, vol. V, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2004.

V. Labirintul.
Un monstru arhitectonic

1. Ordine și Haos

Nu este cazul să teoretizez pe marginea multiplelor sensuri și valențe pe care le presupune un simbol major. Subiectul este mult prea vast pentru a fi abordat aici în toată complexitatea sa. Voi spune doar că, în funcție de perspectiva din care este interpretat un astfel de simbol – în funcție de grila care i se aplică în vederea decodificării –, alte semnificații se dezvăluie, alte fațete se luminează. Un astfel de „simbol poliedric" este, fără discuție, Labirintul, care corespunde mai degrabă unei întregi constelații de arhetipuri decât unui arhetip anume.

Gândurile de față mi-au fost declanșate de o afirmație aș spune provocatoare: „Labirint înseamnă Ordine" (1). Cu această afirmație se deschide un număr al remarcabilei reviste internaționale de arhitectură *Daidalos*, număr dedicat în întregime patronului său onomastic și, bineînțeles, Labirintului. Nu știu dacă Norbert Miller – cel căruia îi aparține aserțiunea – a aruncat astfel mănușa, sau doar i-a căzut din mână. Ceea ce știu este că o astfel de afirmație apodictică este în măsură să devină un oportun prilej pentru o polemică. Sunt tentat să parafrazez în răspăr: „Labirint înseamnă Haos".

Sigur că, din perspectivă strict filosofică, intervenția mea riscă să fie inoperantă, odată ce, din aceeași perspectivă, Haosul poate fi privit ca „un fel de Ordine". O *Ordine paradoxală* – în măsura în care este guvernată de o singură lege, cea a lipsei de legi. O *Ordine tainică* – în măsura în care este inaccesibilă. O *Ordine superioară* – în măsura în care este o stare a lipsei de constrângeri,

o stare a libertății totale. Din perspectiva mentalității mitice însă, cele două noțiuni – *Chaos* și *Kosmos* (cu sensul atribuit de Pitagora: „Univers ordonat") – sunt antonime, iar cele două stări pe care le desemnează – antinome. Cele două noțiuni/stări sunt complementare, tangente chiar. Fiecare conține germenele celeilalte, sunt reversibile deci, dar inconfundabile și antagonice, aflându-se într-un raport de proporționalitate inversă.

Dar iată, foarte pe scurt, principalele date ale mitului. Conform tradiției, Labirintul a fost conceput și construit în Creta de celebrul artifex Dedal, expulzat din Atena. El a făcut-o la cererea nu mai puțin celebrului Minos, rege al Cretei, pe atunci (jumătatea mileniului II î.e.n.) un stat în plină înflorire. Menirea Labirintului era de a adăposti/ascunde/închide Minotaurul – rodul unei împerecheri aberante dintre Pasiphae (soția regelui cretan) și un taur trimis din ape de zeul Poseidon. Acest fiu adulterin – monstru compozit, tauro-antropomorf – se hrănea cu tributul viu (șapte băieți și șapte fete) pe care cetatea Atena era obligată să i-l ofere periodic. Un biotribut tragic, umilitor și de bună seamă inacceptabil, odată ce Egeu – regele Atenei – a consimțit să includă pe propriul său fiu, Tezeu, printre cei care urmau să fie sacrificați Minotaurului, cu scopul de a încerca răpunerea monstrului.

Desigur, regele atenian a riscat enorm, dar nu orbește. Tezeu era un erou, os de zeu. Legenda spune că tatăl său era de fapt zeul Poseidon. La vârsta de șaisprezece ani, el dovedise deja curajul, iscusința și forța ieșite din comun, răpunând tâlharii giganți Sinis, Sciron, Cercion și Procrust (impropriu încetățenit Procust). El i-a impresionat pe toți, prinzând de viu, legând și apoi sacrificând Taurul de la Marathon, ispravă care anunța viitoarea lui înfruntare cu Minotaurul.

Acesta din urmă era considerat ca fiind invulnerabil, dar formula este clasică în mitologia universală și tot clasic este faptul că, de fiecare dată, mentalitatea mitică a impus, și imaginația a găsit un remediu la ceea ce, prin definiție, părea a fi imposibil. Această situație paradoxală, în care omul imaginează creaturi terifiante și invulnerabile pentru a putea apoi inventa eroi – oameni ca și el – în măsură să le răpună, are menirea de a comuta centrul de greutate al mitului de pe ființa fabuloasă pe erou (2, p. 140).

Înfruntarea dintre două entități invincibile este o reminiscență degradată prin vulgarizare/literaturizare a primei înfruntări – din momentul zero al istoriei mitice a Universului – dintre principiul

Ordinii (Zeul demiurg) și cel al Haosului (Monstrul primordial). Hermeneutic vorbind, răpunerea/îmblânzirea monstrului de către Demiurg este un act de ordonare a Haosului și, ca atare, de cosmogeneză. Haosul ordonat devine Cosmos.

Tezeu are însă de înfruntat doi monștri: Minotaurul și Labirintul, care, din perspectiva mentalității mitice, nu sunt altceva decât două reprezentări simbolice ale Haosului. Acțiunea stihială, exclusiv malefică a Minotaurului, precum și structura sa hibridă – jumătate om, jumătate taur – îl definesc ca pe un tipic simbol al Haosului. Astfel de ființe compozite – în care speciile se contopesc, spulberând toate legile biologicului – populează și simbolizează Haosul precosmogonic. Iată-l descris în *Cosmogonia* redactată de Berosos (secolul al III-lea î.e.n.). Acest preot caldeean al zeului Bel-Marduk rezumă mitul babilonian al facerii lumii, la rândul său o prelucrare a străvechiului mit cosmogonic sumerian:

> A fost un timp [...] în care „Totul" era întuneric și apă; atunci au luat ființă viețuitoare diferite și de o conformație ciudată. Căci atunci ar fi luat naștere oamenii cu două aripi, unii chiar cu patru aripi și cu fața dublă; de asemenea, unii care aveau un trup și două capete, unul bărbătesc și altul femeiesc. Alții aveau două sexe, masculin și feminin. O altă parte din oameni... aveau picioare de cal, în spate fiind cum sunt caii, iar în față având chip de om, așadar de forma hipocentaurilor. Tot atunci ar fi luat naștere și *taurii cu cap de om*, precum și câinii cu patru trupuri, la spate cu cozi de pește. Ar mai fi fost cai cu capul de câine și de om (3, p. 52).

De asemenea, o turmă de astfel de monștri hibrizi (dragon zburător, om-scorpion, centaur, demon cu chip de leu etc.) sunt creați de Tiamat – Haosul primordial – în mitul asiro-babilonian al creației lumii (*Enuma Eliș*, I, 132-142; *cf.* 3, p. 20).

Dar dacă „taurii cu cap de om" și celelalte ființe abominabile sunt firești într-o lume precosmogonică, în schimb Minotaurul cretan – germene al Haosului, apărut din senin în mijlocul unui Univers ordonat – este o aberație. El nu poate exista în sânul lumii cosmicizate fără s-o contamineze, fără s-o disturbe, fără să-i pericliteze însăși legea (Ordinea) care o guvernează. Minotaurul trebuie ori să fie *răpus* (soluția lui Tezeu), ori să fie *izolat* (soluția lui Dedal) într-o enclavă haotică, într-un spațiu-carantină în care

să se reconstituie, la scară mică, principalele date ale lumii precosmogonice (întuneric, liniște, absența oricăror legi etc.).

Prin găsirea acestei soluții și prin punerea ei în practică, Dedal și-a dat adevărata măsură a geniului său. El a trebuit să joace, de data aceasta, nu rolul unui demiurg cosmogon sau antropogon (cu alt prilej, el a creat antropoizi artificiali), ci pe acela al unui demiurg cu semnul minus (*haogon*), creând un (micro)haos – Labirintul – din materia și în sânul cosmosului. În același timp, Labirintul este cea mai sigură graniță între cele două lumi, chiar dacă nepăzită. Totala lipsă de comunicare între exterior și interior este o garanție sigură că nici una dintre lumi n-o va putea infesta pe cealaltă cu morbul său (al ordinii, respectiv al dezordinii).

Minotaurul și Labirintul sunt deci două ipostaze formal diferite ale Haosului, dar complementare. Sistem fără lege sau fără posibilitatea de a i-o descifra, Labirintul este un tărâm al dezordinii, al întunericului deplin, al traseelor sinuoase și obstaculate, al răspântiilor imprevizibile în care orbecăi și rătăcești paralizat de frica monstrului a cărui răsuflare o auzi când departe, când foarte aproape. Și chiar dacă, printr-un miracol, vei reuși să răpui fiara, ești osândit să rămâi pe veci în măruntaiele Labirintului, devorat de „monstrul arhitectonic" (20). „Adevărata fiară nu e atât Minotaurul, cât Labirintul însuși" (4).

Și pentru că în fața lui Tezeu stau doi monștri la fel de nemiloși și la fel de invulnerabili, el va avea nevoie de două arme la fel de redutabile: securea și ghemul. Parcurgerea dus-întors a meandrelor Labirintului (cu ajutorul ghemului) și răpunerea Minotaurului (cu ajutorul securii) sunt acțiuni sinonime din punct de vedere simbolic cu aceea de cosmicizare a Haosului. Labirintul (respectiv monstrul care-l locuiește și-l reprezintă) este un Univers dezordonat (un microhaos) care, prin gestul de natură cosmogonică al eroului demiurg, devine un Univers ordonat (un microcosmos). Astfel, „insula de Haos" este cosmicizată și reintegrată în Cosmos.

Într-o legendă cosmogonică bucovineană se regăsesc unele dintre conceptele și motivele mitice în discuție: „Cum șarpele [creat de Nefărtat – n. A.O.] iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatu l-a prins de coadă, l-a învârtit de două trei ori cum învârți un bici și l-a azvârlit în hău. Și a zis: – Să te încolăcești în jurul pământului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (5, p. 245). Șarpele primordial este învins de zeul demiurg și expulzat din zona cosmicizată. Trupul monstrului este așezat

într-o formă de spirală centrifugă (un labirint, de fapt), în vederea delimitării celor două lumi, în vederea protejării Cosmosului de Haos. Cele două „semne" majore (monstrul și labirintul) nu mai sunt aici net delimitate, ci comasate. Șarpele primordial este concomitent monstrul și labirintul – indiciu că cele două „semne" sunt numai formal diferite.

> Centrul spiralei – comentează Romulus Vulcănescu legenda românească – a devenit centrul potențial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mișcării progresive a lumii spre periferia haosului care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmocratului principal, Fărtatul, și al extinderii treptate a puterii lui în Haos. Așa se face că spirala strânsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naștere *ideii de labirint*, schemei labirintului ca diagramă a cerului și astrelor (5, p. 246).

Într-adevăr, motiv mito-simbolic polivalent, labirintul a fost interpretat și ca „o reprezentare a universului înstelat" (6, I, p. 41) sau ca o „diagramă a cerului, imagine a mișcării aparente a corpurilor astrale" (5, p. 409). În spațiul românesc, această interpretare mito-simbolică transpare atât din felul astral în care sunt reprezentate unele labirinturi (vezi cele de pe pereții ansamblului de biserici rupestre de la Basarabi, din secolele VII-IX e.n.) (101), cât și din felul cum este denumită în popor *Calea Lactee* și motivul decorativ care o întruchipează (102): „Calea întortocheată", „Drumul încâlcit", „Drumul nesfârșit" etc. (4, pp. 403 și 410).

Revenind la legenda Labirintului, să ne aducem aminte că, în mitologia greacă, adevăratul nume al Minotaurului era *Asterios*: „Și ea [Pasiphae] dădu naștere lui Asterios, care fu numit Minotaur" (Apollodorus, *Bibliotheke*, III, I, 4, 4); sau „[Tezeu] s-a întors din Creta, unde ieșise biruitor asupra fiului lui Minos, Asterion" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, 31, 1). Pe de altă parte, conform tradiției, Ariadna (sau doar coroana ei) ar fi fost ridicată la cer, devenind constelația Aridela („care se vede de departe"). Căzând în capcana acestor date și a altora similare, Lucian din Samosata a dat mitului o interpretare pseudoraționalistă (improprie, de altfel, ironicului sofist grec). Într-o lucrare atribuită lui, *Despre astrologie*, autorul credea că Dedal, inițiind-o pe Pasiphae (soția lui Minos) în tainele astrologiei, a făcut-o să se îndrăgostească de această știință și chiar de „Taurul celest, care strălucește printre

stele" (constelația *Taurului*), cu care s-ar fi împreunat, dând naștere lui Asterios-Minotaur (61, II, p. 168).

2. Ghem și Labirint

Valențele simbolice ale ghemului sunt multiple și complexe. Ceea ce mă interesează acum este valoarea sa simbolică în cazul particular al labirintului. Pentru început, observ analogia dintre ghem și labirint. Pe de o parte, ghemul nu este altceva decât o complicată spirală spațială (un sferoid de înfășurare), iar pe de altă parte, „toate labirinturile care au un singur centru pot fi reduse teoretic la o spirală" (6, I, p. 61). Mircea Eliade a observat că labirintul însuși este un „nod" care trebuie „dezlegat" (7, p. 153). La rândul său, Marcel Brion a adus argumente privind înrudirea emblematică și strânsa relație conceptuală dintre labirint, pe de o parte, și nod, împletitură, ghem (spirală), pe de altă parte (*cf.* 8 și 6, II, pp. 12-14). Notez și faptul că printre obiectele de cult din inventarul sanctuarelor de la Cnossos (Creta) s-au descoperit „noduri sacre din fildeș și faianță, simbolizând legături magice" (56, p. 415).

Pot conchide deci că ghemul este o paradigmă a labirintului, în aceeași măsură în care ultimul este o paradigmă a primului, pentru ca ambele să nu fie decât simbolice reprezentări ale Haosului. Vom realiza acest lucru mai bine făcând un efort de imaginație și încercând să ne închipuim parcurgerea în ambele sensuri a firului unui ghem. Călătorul imaginar care s-ar aventura într-o astfel de expediție fantastică în măruntaiele ghemului ar fi confruntat cu același șir de dificultăți insurmontabile ca și victimele „devorate" de Labirintul din Cnossos: același deplin întuneric, aceeași spaimă a drumurilor necunoscute, aceeași dezorientare provocată de lipsa totală de repere, aceleași irezolvabile dileme în fața nenumăratelor răspântii, aceeași extenuantă rătăcire, același sentiment al monotoniei datorat recluziunii prelungite, aceleași accese inhibante de claustrofobie, aceeași paralizantă spaimă de singurătate și, în final, aceeași pierdere a speranței și aceeași resemnare cu ideea imposibilității de a mai ieși la lumină.

Dar spre deosebire de Labirintul arhitectonic, ghemul este un „labirint" care se poate desfășura. De aici și până la folosirea lui ca „armă" împotriva Labirintului cretan nu este decât un singur pas.

Prin desfășurare, firul marchează drumul corect dintr-o infinitate de drumuri posibile. Firul (ghemul desfășurat) devine astfel *Logosul* și *Legea* instaurate într-un tărâm ilogic și ilegic. Or, un sistem haotic căruia i se impune *Legea* devine *Kosmos* (Univers ordonat).

*

O altă alegorie cu bogate semnificații – cea a țesutului – pare să fie cuprinsă în demersul lui Tezeu. Privit de sus, Labirintul cu firul desfășurat pe parcursurile sale se aseamănă cu „o ciudată pânză de păianjen" (8, p. 197). În textele vedice și postvedice, Zeul suprem este frecvent numit „țesătorul" cosmic și asociat alegoric cu păianjenul care țese lumea din propriul său fir (83, pp. 215-218). Mircea Eliade consideră că apelul speculațiilor arhaice indiene la noțiuni de tipul „fir, păianjen, tramă, țesătură" este cel mai adecvat pentru a exprima ideea că Universul este „o *unitate* bine îmbinată și articulată". „Pânza de păianjen exprimă într-un mod strălucit posibilitatea de a «unifica» spațiul, plecând dintr-un Centru, legând între ele cele patru puncte cardinale" (83, p. 218).

În unele legende cosmogonice românești, păianjenul își țese pânza simultan cu „urzirea" lumii de către Dumnezeu (53, p. 396). De regulă, Cosmosul este văzut ca o enormă țesătură sau ca un veșmânt al Cosmocratorului (98). Este simptomatic, de exemplu, testul la care îl supun zeii pe Bel-Marduk pentru a verifica virtuțile cosmogonice ale acestuia. El trebuie, prin rostirea *Logos*-ului, să facă să dispară și apoi să reapară un veșmânt. Marduk – zeul care va lega în plasă pe dragonul Tiamat (Haosul) pentru a clădi Cosmosul din trupul lui – trebuie să-și demonstreze întâi puterile asupra „țesăturii".

> El porunci din gură și veșmântul a fost nimicit.
> El porunci a doua oară și veșmântul a fost refăcut.
> Când zeii, părinții lui, văzură puterea cuvântului său,
> Plini de bucurie l-au omagiat: „Marduk e rege [al zeilor]".
> Îi dăruiră un sceptru, un tron și un veșmânt regal
> (*Enuma Eliș*, IV, 25-29; *cf.* 3, p. 32).

Pentru unii filosofi greci, în speță pentru Democrit și Leucip (secolul al V-lea î.e.n.), „de jur-împrejurul Universului" este întinsă, „ca o tunică [*chitona*], o membrană [*himen*] țesută din atomi" (19,

p. 388; și Diogenes Laertios, IX, 32). Dar deja înaintea acestora, la Pherekydes din Syros (secolele VII-VI î.e.n.), Zeus „face o mantie [*peplos*] mare și frumoasă și brodează pe ea imaginea Gaiei [= Pământului] și a lui Ogenos [= Oceanului], și lăcașurile lui Ogenos" (9, p. 82). Așa cum corect a observat H. Diels, această imagine are un vădit caracter cosmogonic (10, pp. 82-83). *Ogenos*, brodat pe mantia cosmică țesută de Zeus, este *Okeanos* – apa care se credea că înconjură lumea ca un brâu (*cf.* akkadianul *Uginna* = cerc). Pentru veșmântul zeului (*peplum*), „imitând stelele și bolta cerească", și pentru reprezentarea mării ca „un brâu care-i încinge pieptul", vezi și Macrobius, *Saturnalia*, I, XVIII, 22.

Și în colindele românești, „marea rotocoală" apare „scrisă" (brodată) pe veșmântul eroului:

> Nu se teme de nimic
> Că veșmântu-i zugrăvit
> Scrisă-i marea tulbure
> Scrisă-i marea rotocoală,
> Cam cu nouă vădurele (13, p. 94).

Această îmbrăcăminte care consacră, învestește și protejează pe erou nu este decât o ipostază a veșmântului cosmic – „lung până-n pământ" sau „lungu-i lat prejur pământ". Un astfel de veșmânt este purtat și de Cosmocrator:

> Frumos mi-e Domnu-mpodobit:
> Cu veșmânt cam mohorât [= roșu închis]
> Lung, mi-e lung, până-n pământ;
> Larg, îi larg, prejur pământ.
> Jur-prejurul poalelor,
> Joacă stele mărunțele,
> Mai presus și mai mărele...
> [În] spate-i luna cu lumina,
> [În] piept, soarele cu căldura (90, p. 9; 14, p. 9).

Dar imaginea cea mai apropiată de cea în discuție o găsim în legendele cosmogonice românești. Dumnezeu și ajutorul său, ariciul – el însuși un „ghem țepos" sau „ un ghemotoc" de animal (125) –, „urzesc" lumea cu ajutorul unui ghem de ață. „Dumnezeu urzea [lumea] pe după araci. Ariciul, care ajuta la urzit, ferindu-se de un araci, a scăpat ghemul mare; din această cauză pământul

nu a ieșit neted, ci accidentat" (11, p. 78). Pentru mentalitatea populară, urzirea lumii de către Demiurg nu este o simplă figură de stil. El „țese" lumea cu „două ghemuri, unul de urzeală și altul de bătătură" (12, p. 112).

Asocierea cosmogenezei cu actul țesutului își are explicația în calitatea demiurgică a țeserii (99). Ghemul de ață (*massa confusa*) este o *prima materia* în mâna Demiurgului, care o transformă – printr-o acțiune ritmată și repetitivă (rând după rând) – într-o materie perfect *orânduită*, cartezian *ordonată* (lat. *ordo* = rând, șir). Mânuirea inabilă a ghemului, ca în legendele românești, este o abatere de la normă, având ca rezultat o Lume accidentată, deci „imperfectă". Cele două acțiuni demiurgice – ordonarea și „urzirea" Lumii – nu se înrudesc doar din perspectivă simbolică, ci și din perspectivă etimologică: lat. *ordior* = „a urzi o țesătură", lat. *ordino* = „a ordona, a orândui, a organiza".

Dacă Labirintul poate fi privit – așa cum am făcut-o deja – ca o „insulă de Haos" în mijlocul Cosmosului, atunci acțiunea lui Tezeu de a depăna ghemul pe traseele întortocheate ale Labirintului poate fi privită ca o încercare de a „țese" ruptura („gaura neagră") din „pânza Lumii", cu alte cuvinte, de a reinstaura ordinea într-un microspațiu haotic. Rolul de călăuză al „firului Ariadnei" nu dispare, ci se resemnifică. Doar într-un spațiu reordonat eroul va fi în măsură să-și găsească reperele care să-i călăuzească întoarcerea.

3. Dedal și Ariadna

Potrivit unor mitografi antici și unor exegeți contemporani (124, pp. 169-170), nu Ariadna, ci Dedal (la rugămintea și prin intermediul acesteia) i-a dat lui Tezeu ghemul și soluția folosirii lui. Scenariul este aparent logic. Pare firesc ca acela care cunoaște taina Labirintului și, implicit, felul în care putea fi ea dezlegată să fie chiar cel care l-a conceput și creat. Pe de altă parte, relația Dedal-fir-Labirint este încă o dată subliniată în episodul final al legendei. Mâniat că l-a ajutat pe Tezeu, regele Minos îl închide în Labirint pe Dedal, împreună cu fiul său Icar. Arhitectul legendar devine astfel „constructorul propriei sale închisori", observă Paul Diel paradoxul (16, p. 47).

S-ar părea că, fără ghem, nici chiar Dedal nu poate ieși. Arhitect, sculptor și inginer iscusit – tradiția îi pune în seamă inventarea securii duble, echerului, nivelei cu bulă de aer, burghiului, velei de corabie, precum și construirea primilor antropoizi artificiali –, Dedal (gr. *daidalos* = „meșter iscusit") este și inventatorul legendar al primului sistem artificial de zbor, conceput după cel natural al păsărilor (asemenea „ornitopterelor" concepute de Leonardo da Vinci, peste circa trei milenii; *cf.* 17).

Dedal va reuși să parcurgă în zbor drumul dintre Creta și Sicilia, dar fiul său – extaziat de mirajul zborului – se va apropia prea mult de soare și, topindu-se ceara care lega între ele penele aripilor, se va îneca în apele care-i vor purta numele (Marea Icarică). Pun în paranteză faptul că Meșterul Manole – un alt celebru arhitect legendar –, aflat într-o situație similară, va apela împreună cu ortacii săi la o soluție similară („Meșterii gândeau/ Și ei își făceau/ Aripi zburătoare/ Din șindrili ușoare/ Apoi le-ntindeau/ Și-n văzduh săreau") și va avea parte de același sfârșit ca al lui Icar („Dar pe loc cădeau/ Și unde picau/ Trupu-și despicau").

Interesant, semnificativ și, într-un fel, paradoxal este faptul că nu cel care a inventat și folosit cu succes sistemul de zbor, nu Dedal – tehnocratul genial (cu minte) și pilotul precaut (cuminte) – a devenit paradigma omului care zboară, ci Icar – cel a cărui încercare a eșuat în mod lamentabil, cel care a plătit cu viața candoarea și îndrăzneala de a visa mai mult decât i se cuvenea. Preferința oamenilor pentru Icar este un indiciu că virtuțile sale – chiar dacă păgubitoare (motiv pentru care sunt adesea luate drept vicii) – aparțin structurii psihice profunde a omului, care s-a recunoscut mai degrabă în persoana lui Icar decât în cea a lui Dedal.

Ajuns în Sicilia, Dedal a fost primit cu mari onoruri și ascuns de regele Cocalos. Mânat de răzbunare, Minos îl urmează pe Dedal în Sicilia și, pentru a-l găsi, imaginează un tertip ingenios. Știind că numai Dedal cunoaște taina Labirintului, regele cretan merge din cetate în cetate, promițând o avere celui care va reuși să treacă un fir prin labirintul unei cochilii. Dedal este singurul care reușește să treacă proba, găurind cochilia și introducând o furnică de care legase un fir subțire. I-a prezentat apoi obiectul regelui Cocalos, iar acesta lui Minos, care a știut astfel că l-a găsit pe cel pe care îl căuta.

În această legendă totul este, fizic, redus la scară și, simbolic, reprodus la scară. Cochilia melcului și, respectiv, Labirintul cretan

sunt două „semne" care se definesc reciproc. Pentru poetul Theodorides, cochilia este „labirintul mării", iar pentru filologul Hesychios, labirintul este „un loc în formă de scoică". Nu numai cochilia este un microlabirint, dar și ființa care o locuiește (luându-i forma) pare a fi un „monstru" în miniatură, un mic balaur taurocefal, un melc cu „coarne bourești" (74).

Este posibil ca motivul „trecerea unui fir printr-un microlabirint" să fie de sorginte orientală. În orice caz, o probă identică este rezolvată identic de eroul unui vechi basm tibetan.

> Lüdongzan a legat un capăt al firului de piciorul unei furnici, a împins apoi furnica pe gura labirintului, iar în partea cealaltă a picurat câteva boabe de miere. Când a mirosit mierea, furnica a alergat spre ieșire, ducând cu ea firul de ață, străbătând astfel întregul labirint (18, p. 158).

Având în vedere cele de mai sus, aș putea fi tentat să o consider pe Ariadna un personaj secundar (cvasiinutil chiar) în economia mitului. La prima vedere, rolul ei mito-simbolic pare să fie derizoriu, iar cel anecdotico-literar s-ar reduce la câteva scene idilico-erotice și apoi melodramatice, la părăsirea ei pe insula Naxos, de către Tezeu. Cum se explică atunci formula, atât de încetățenită, de „fir al Ariadnei"? Faptul că meritul nu a fost atribuit celui care a descoperit soluția firului (Dedal) și nici măcar celui care l-a folosit cu succes (Tezeu), ci intermediarei (Ariadna), care nu a făcut decât să i-l ceară primului și să îl ofere celui de al doilea, este în măsură să dea de gândit. Din nou a fost Dedal nedreptățit?

La urma urmei, Dedal a imaginat două soluții distincte și corecte la o ecuație irezolvabilă pentru toți ceilalți – ieșirea din Labirint. Până la urmă, conștient sau nu, ambele au fost atribuite altor eroi: firul – Ariadnei, iar zborul – lui Icar. Am văzut ce i-a determinat, probabil, pe oameni să-l prefere pe Icar lui Dedal. Dar în cazul Ariadnei? Să se fi produs, pur și simplu, o comutare a centrului de greutate de pe inventator (Dedal) pe intermediar (Ariadna)? Astfel de fenomene sunt relativ frecvente în istoria reală sau legendară a omenirii.

Să fie vorba de faptul că grecii nu i-au putut trece cu vederea lui Dedal o crimă din tinerețe, pentru care a și fost, conform tradiției, exilat din Atena în Creta? Să fi pălit măreția geniului său

pentru că, din invidie, a redus la tăcere un concurent, aruncându-l „din vârful cetății Atena"? Este vorba de propriul său nepot și ucenic, Talos, care, inventând roata olarului, compasul ș.a. (100), dădea semne că ar putea să stîrbească faima sau să ia locul maestrului. Nu pare plauzibil. Crime mult mai atroce abundă în mitologia greacă, fără ca vinovații – de la Zeus până la cel mai umil muritor – să fie sancționați în vreun fel. Miturile grecilor și, în general, cele ale anticilor nu sunt, în primul rând, lecții de etică și echitate.

Pe de altă parte, „sacrificarea ucenicului de către arhitect" pare a fi un motiv arhaic degradat, acela al sacrificiului ritual înfăptuit în vederea întemeierii creației. Motivul „arhitectul care, din invidie, își sacrifică ucenicul, aruncându-l de pe schelă" este atestat și pe teritoriul românesc. Vezi tradițiile populare referitoare la construirea Bisericii Negre din Brașov și a Bisericii săsești din Sebeș (21).

*

În privința rolului simbolic pe care îl joacă Ariadna în economia mitului, cred că problema ar trebui pusă exact invers decât am făcut-o până acum. Evoluția (involuția) mitului în timp s-a produs în defavoarea, și nu în favoarea eroinei. Cu alte cuvinte, nu cred că Ariadnei i s-au atribuit meritele altora, ci invers, rolul ei mito-simbolic s-a diminuat pe parcurs. Pentru a reface coordonatele inițiale ale acestui rol, va trebui să caut date nu atât în trama legendei, cât în afara sau în jurul ei. Și pentru că procesul de reabilitare a Ariadnei, de reconstituire a rolului său mito-simbolic arhaic presupune din partea cercetătorului parcurgerea unui traseu labirintic, va trebui să-mi iau drept călăuză chiar „firul Ariadnei".

Nu este nevoie să insist prea mult asupra relației tradiționale dintre femeie și actul torsului (țesutului, cusutului etc.) (22; 103). Istoria tehnicii și a civilizației oferă suficiente argumente privind faptul că țesutul și toate activitățile înrudite au fost (și au rămas) îndeletniciri eminamente feminine (104). Datele mitologice confirmă această concluzie: țesutul (torsul, cusutul etc.) și uneltele specifice sunt, cu rare excepții (105), inventate și patronate de zeițe sau de eroine legendare (52). La aceste concluzii de antropologie economico-culturală s-au alăturat și lingviștii. Ei au adus în această privință argumente noi, de antropologie lingvistică,

susținând înrudirea semantică și fonetică dintre cuvinte ca germ. *Weib* („femeie"), pe de o parte, și germ. *weben* („a țese"), engl. *web* („țesătură, pânză"), pe de altă parte, sau dintre engl. *to weave* („a țese, a urzi") și engl. *wife* („nevastă") etc. (vezi și în limbile scandinave *vefinn*, *veifa*, *vefja*, cu sensurile: *a înfășa, a înfășura, a înveli*) (22, pp. 70-71).

Pentru a rămâne în domeniul lingvisticii, mă opresc o clipă asupra numelui Ariadnei. În pofida etimologiei „clasice" (*Ari-agnos* = prea sfânta, prea pura) (106), numele ei inițial – Ariagne – îmi sugerează asocierea cu păianjenul (gr. *arachne*) și cu legendara țesătoare Arachne, metamorfozată în păianjen de zeița Atena, în urma celebrei confruntări dintre cele două țesătoare mitice (54). Atena era considerată atât patroana războinicilor, cât și a țesătoarelor, motiv pentru care era reprezentată cu o lance într-o mână și cu o furcă de tors în cealaltă (62, fig. 193, 299). Lancea și furca de tors sunt arme/unelte analoage, în esență, cu cele primite de Tezeu din mâna Ariadnei: securea și ghemul. Aceste două simboluri sunt doar aparent antinomice. Din perspectiva mentalității arhaice, ambele sunt folosite (așa cum face și Tezeu) ca „arme" de răpunere a principiului haotic – cu alte cuvinte, de ordonare a Haosului. Vezi în acest sens posibila înrudire dintre cuvântul latin *texo* („a țese, a împleti"), cel sanscrit *taks* („a tăia cu securea") (22, p. 21) și cel grecesc *taxis* („ordine").

Am văzut deja analogia (formală, dar și simbolică) dintre planul labirintului și pânza de păianjen. Fratele Ariadnei, Minotaurul, devorează victimele prinse în „păienjenișul" Labirintului, la fel cum păianjenul își devorează victimele prinse în pânza sa. Pe de altă parte, după unele variante ale legendei, Ariadna s-ar fi spânzurat (Plutarh, *Thezeus*, XX), tipică reprezentare simbolică a păianjenului suspendat în aer de propriul său fir.

De asemenea, pe vase vechi, Ariadna e zugrăvită mânuind furca și fusul în poziția clasică a torcătoarei și, apoi, dăruindu-i lui Tezeu fusul cu firul tors sau ghemul (6, I, p. 27). Firul depănat de Tezeu este o întruchipare a „memoriei" drumului (vieții, inițierii etc.). Ca și în cazul „firului vieții", ruperea „firului Ariadnei" implică rătăcirea eroului, fiind sinonimă cu întreruperea vieții lui. M-am apropiat astfel, chiar dacă numai tangențial, de arhetipul *firului vieții și al destinului* tors, depănat și tăiat de (semi)divinități – exclusiv feminine – precum Ursitoare (Urzitoare?) la români, Moire la greci, Parce la romani, Norne la nordici ș.a.m.d.

Observ deci, deocamdată, că mitografii antici care i-au atribuit Ariadnei (și nu lui Dedal) rolul de a-i fi oferit eroului ghemul și soluția folosirii lui sunt parcă mai aproape de adevăr: „Ariadna, îndrăgostindu-se de el, i-a dat un fir și l-a învățat cum să străbată prin întortocherile Labirintului" (Plutarh, *Thezeus*, XIX), sau

> De-o fecioară ajutat, cu un fir ce mereu l-înfășoară,
> Al lui Egeu fiu [= Tezeu] găsi ușa anevoioasă prin care
> Nu mai trecuse-ndărăt nici unul din cei dinainte-i
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, VIII, 175-177).

4. „Legarea" Minotaurului

Conotațiile mito-simbolice ale firului sunt extrem de complexe. Dintre ele, cea a „legării" este esențială. La nivelul eposului, acțiunea este concret reprezentată prin legarea efectivă a monstrului (demonului). În fond, este vorba de o reprezentare alegorică a unei acțiuni magice abstracte, de ordonare, pe care o produce Demiurgul asupra Haosului (monstrului primordial). Înlocuirea noțiunilor/acțiunilor abstracte cu cele concrete este una dintre legile epicului popular, dar nu întotdeauna gestul abstract este supus unui fenomen de concretizare totală. Voi prezenta în continuare suficiente exemple de „legări" care-și păstrează în mod evident caracterul magic: „legarea" monstrului prin descântec (prin magia cuvântului), „legarea" prin circumambulațiune (prin magia gestului), „legarea" prin eros (magico-erotică) etc.

Dar, chiar și atunci când zeul (eroul) leagă la propriu demonul (monstrul), sunt uneori păstrate date care atrag atenția asupra subtextului magic al demersului. De foarte multe ori, în colindele românești, eroul (eroina) leagă monstrul cu „o ață răsucită" sau cu „frâne subțirele", sau cu „fire de mătase". Chiar dacă sunt „împletite-n șase", aceste „legături" subtile nu pot, evident, să supună forța oarbă și stihială a monstrului decât în măsura în care ele sunt de natură magică. Finețea, subtilitatea, chiar imaterialitatea substanței din care sunt confecționate „legăturile" dau măsura caracterului lor magic și, implicit, a trăiniciei lor (107).

Este motivul pentru care, de exemplu, puternicul și demonicul lup Fenrir, din mitologia nordică, după ce a sfărâmat de două ori

lanțuri foarte trainice, nu a fost în stare să rupă a treia legătură cu care a fost pecetluit de zeii aseni, cu toate că aceasta „arăta netedă și moale la pipăit de parcă ar fi fost făcută din fir de mătase". Ea fusese confecționată, la cererea zeilor, de *elbi* – „spiridușii cei negri" – „din zgomotul pașilor mâței, din barba femeii [= părul pubian], din rădăcinile muntelui, din vână de urs, din răsuflarea peștelui și din scuipat de păsărele" (75, I, 28). Astfel de „ingrediente" par a fi de tipul acelora folosite/evocate de vrăjitoare în cadrul descântecelor magice.

De regulă, zeii și eroii demiurgi din mitologiile indo-europene și semite se autodefinesc:

1. fie prin folosirea strictă a armelor clasice (zei/eroi „războinici" tip Indra);
2. fie prin folosirea „armelor" care leagă: năvod, plasă, lasou, lanț, fir (zei/eroi „magicieni" tip Varuna);
3. fie prin folosirea concomitentă a ambelor tipuri de arme (zei/eroi „războinico-magicieni" tip Bel-Marduk), cum probabil este și cazul lui Tezeu.

Iată câteva exemple mai puțin clasice. Din prima categorie, cea a eroilor războinici, pot să-l amintesc pe Alexandru Macedon, căruia nu întâmplător i s-a pus în seamă o faptă semnificativă. În fața nodului lui Gordius, regele mitic al Frigiei, nod care avea menirea de a testa puterile magice (de a „lega"/„dezlega") ale viitorului împărat al Asiei, Alexandru a folosit sabia, tăind, și nu dezlegând nodul, autodefinindu-se astfel ca prototip al eroului exclusiv războinic. Observ, pe de o parte, faptul că a desface un nod complicat – cum era *nodus Gordius* – este un act sinonim cu a parcurge un traseu labirintic și, pe de altă parte, faptul că numele de *Gordius* nu este purtat întâmplător de regele frigian. Acest antroponim are ca rădăcină i.-e. **gherdh* = „a împleti, inclusiv a împleti garduri, a îngrădi" (vezi coradicalul rom. *gard*, alb. *gardh*) (23, p. 69). Numele regelui frigian poate fi pus în legătură și cu gr. *chorde* și lat. *chorda* („coardă, intestin" – vezi sugestia de labirint a viscerelor), lat. *cortex* („înveliș, scoarță") sau cu țesături legate cu sfori: ngr. *kortis* („cort"), lat. *cortina* („cortină"), germ. *Gardine* („perdea") etc. (55).

Printre eroii care mânuiesc nu numai armele războinice, ci și pe cele magice, de „legare", îl amintesc pe Heracles. El a coborât în Infern, unde (ajutat de zeița Atena) a înlănțuit Cerberul și l-a scos la lumină (după unii autori clasici, Cerberul era un balaur; *cf.* Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 25, 4). Am ales acest exemplu nu numai pentru că este vorba de același tip de *katabasis-anabasis* prin care trece Tezeu, care intră, răpune (leagă) Minotaurul și iese din Labirint, dar și pentru că „Tezeu a încercat – cu multă râvnă – să imite isprăvile lui Heracles [...], cuprins – zice-se – de o nestăpânită dorință de a nu se lăsa mai prejos decât fusese Heracles" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, IV, 59).

În ceea ce-l privește pe Tezeu, „legarea" nu este evidentă în scenariul legendei, dar poate fi bănuită în subtextul ei ca un element existent inițial, dar atrofiat cu timpul și dispărut în cele din urmă. Tezeu este un erou „legător" (magician). El a prins de viu, prin legare, la Marathon, un alt terifiant taur cretan (vezi această imagine reprezentată pe vechi vase grecești, în 24, p. 145). Datele biografice și simbolice ale taurului de la Marathon nu se deosebesc esențial de cele ale Minotaurului.

Pe de altă parte, chiar înfruntarea lui Tezeu cu taurul din Labirint este destul de insolită. Faptul că-l găsește dormind nu trebuie să ne mire. Este o imagine simbolică tipică de reprezentare a stihiei haotice în starea de nonmanifestare. Dar lupta propriu-zisă cu Minotaurul – care ar fi trebuit să fie motivul central și punctul culminant al structurii epice – este, în majoritatea cazurilor, uitată de mitografi sau, în cel mai bun caz, sumar prezentată. Monstrul fioros, antropofag, care teroriza Creta și decima floarea tinereții cetății Atena este în mod brusc și paradoxal *prea blând*. Pare că Tezeu nu are de îndeplinit decât o simplă formalitate. „Eroul se repezi la animal și, acoperind cu mâna stângă ochii taurului, cu mâna dreaptă îi înfipse sabia în trup" (6, I, p. 28). Nimic din înfruntarea aceea clasică, epuizantă, pe viață și pe moarte dintre erou și monstru. Nimic din înfruntarea de o zi-lumină („zi de vară până-n seară"), pe durata căreia se schimbă întruna tipurile de arme folosite, care se dovedesc, pe rând, ineficiente și în care balanța victoriei se înclină când într-o parte, când în cealaltă. Gestul lui Tezeu pare a fi doar actul final, de sacrificare a taurului. Lipsește, în schimb, actul esențial de îmblânzire („legare") pe cale magică a monstrului.

Cu ani în urmă, am mai susținut această ipoteză, bazându-mă, ca și în rândurile de mai sus, pe argumente cu caracter mai mult

intuitiv și speculativ (25). De data aceasta sunt în măsură să aduc unele argumente efective (și, sper, decisive) în sprijinul ipotezei enunțate. Pausanias descrie o acropolă – cu un sanctuar dedicat zeului Apollo – aflată în orașul Amyclai, la sud de Sparta. Printre personajele și scenele mitologice reprezentate pe tronul lui Apollo Amyclaios, autorul grec îl descrie pe Minotaur „legat și mânat viu de către Tezeu" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 18, 7). Excludem posibilitatea unei confuzii (eventual dintre Minotaur și Taurul de la Marathon), pentru că atât sculptorul care a executat lucrarea (Bathycles din Magnesia), cât și scriitorul care a descris-o (Pausanias) erau foarte buni cunoscători ai tradiției și mitologiei elene. Un alt argument care înlătură posibilitatea unei confuzii este faptul că, cel puțin din punct de vedere iconografic, cei doi monștri răpuși de Tezeu se diferențiază în mod frapant, fiind deci inconfundabili. Pe de altă parte, Pausanias nu descrie „din auzite" opera de artă în discuție, ci ca unul care a avut prilejul s-o contemple: „Mă voi mărgini să descriu tronul [lui Apollo] *așa cum l-am văzut*, precum și figurile sculptate [pe el]" (*Călătorie în Grecia*, III, 18, 6). Pausanias nu înțelege însă imaginea sculptată de Bathycles. Iată cum se exprimă el însuși: „Nu știu de ce pe Minotaur, Bathycles l-a redat legat și mânat viu de către Tezeu" (*ibidem*, III, 18, 7).

Care ar putea fi justificarea acestei neînțelegeri? Între biografiile și personalitățile lui Pausanias și Bathycles există destule puncte comune. Atât unul, cât și celălalt sunt originari din aceeași regiune a Asiei Mici (Lidia). Amândoi s-au stabilit în Grecia. Amândoi sunt intelectuali, buni cunoscători ai mitologiei grecești și amândoi s-au străduit, unul ca istoric, celălalt ca sculptor, s-o imortalizeze. Ceea ce îi deosebește flagrant este epoca în care au trăit: Bathycles – în secolul al VI-lea î.e.n., Pausanias – în secolul al II-lea e.n. Aici trebuie, probabil, căutată cauza neînțelegerii primului de către al doilea. Ceea ce era în secolul al VI-lea î.e.n., pentru sculptorul Bathycles, un motiv mitic logic (legarea Minotaurului de către Tezeu) a devenit în secolul al II-lea e.n. – prin degradarea și dispariția semnificației – un motiv mitic fără sens pentru istoricul Pausanias.

De altfel, unele date ale formei arhaice a scenariului mitic în discuție par să fi supraviețuit și în relatări mai târzii ale mitului. Astfel, cronicarul bizantin Ioannes Malalas (secolul al VI-lea) relatează că Minotaurul s-a ascuns în Labirint (o peșteră labirintică

în munte) și că „Tezeu l-a urmărit și [...], după ce l-a scos din vizuină, l-a ucis de îndată" (Malalas, *Chronographia*, IV, 108; *cf.* 6, I, p. 144). Această relatare grăbită și neglijentă are totuși nu numai meritul de a afirma un fapt esențial (Minotaurul a fost sacrificat în afara Labirintului, și nu înăuntrul său), dar și pe acela de a lăsa să se bănuiască un alt fapt, la fel de esențial: ca să scoată monstrul din „vizuină", Tezeu trebuia, în prealabil, să-l îmblânzească pe cale magică, să-l „lege".

Ceea ce este cert în reprezentarea iconică a lui Bathycles (legarea Minotaurului) este subînțeles în relatarea lui Malalas, iar ceea ce este cert la acesta din urmă (sacrificarea Minotaurului în afara Labirintului) este subînțeles la Bathycles. Mă pot încumeta acum să încerc să reconstitui o posibilă formă arhaică a scenariului mitic: Tezeu l-a „legat" pe Minotaur și l-a scos viu din Labirint, după care l-a sacrificat, probabil în public, pe un altar din centrul cetății.

*

Mare parte dintre aceste motive se regăsesc redate explicit în colindele românești „de flăcău", în care junele participă la o vânătoare mito-rituală cu evidente conotații inițiatice și cosmogonice. Animalul vizat în aceste texte este, de regulă, leul (sau bourul, cerbul, peștele etc.) (26, tip 50, 55, 60, 61). Pe lângă lucrările mai vechi pe acest subiect, vezi un studiu monografic mai recent, semnat de folcloristul Ion Taloș (129). Dar cine este, de fapt, „leul"? „Lipsa de relație cu atributele concrete ale animalului – comentează Monica Brătulescu –, funcția sa aproape de *nume propriu* aplicat unui personaj care s-ar putea chema și altcum fără a tulbura coerența tipurilor respective de colindă indică adoptarea «leului» ca o noțiune descărnată, ca un termen confuz cu o sferă semantică în curs de dezagregare" (26, p. 83). Unii cercetători au considerat că în spatele acestui nume generic (leul) s-ar „ascunde" de fapt lupul (27, p. 43), sau zmeul (26, p. 83), sau ursul ori cerbul (129, p. 7) etc. Poate că, inițial, era bourul. În unele colinde românești, eroul răpune cu mâinile goale un „leu" bovimorf, înzestrat cu coarne (109, p. 279). În alte versiuni, „leul" este rumegător, nu carnasier (130). Poate că leul, necunoscut propriu-zis de români, a coborât de pe frescele bisericilor, din reprezentările iconografice ale lui Samson. Ceea ce mă interesează

acum este faptul că, în colindele românești, „leul" este o ființă zoomorfă cu *conotație mitologică precisă*, dar cu *conformație biologică echivocă*. Este o făptură care, ca și Minotaurul, „transgresează speciile și legile anatomiei" (26, p. 81).

31. „Samson au despicat gura leului"
(frescă, Biserica Păulești, Vâlcea, cca 1830)

Leul locuiește un spațiu haotic, necosmizat, în creierul munților, în „codrii ce n-au d-umblat", pe tărâmuri izolate unde „mirean

n-a călcat" și unde vegetația crește nemăsurat și neordonat: „unde iarba crește,/ în patru se-mpletește". Statutul său este acela de ființă stihială („Vine leul cum îi vântul/ Scuturându-se pământul"), care pradă și distruge spațiul cosmizat:

> Leul în sat că și-o intrat,
> Ce-o fost rău tot a stricat,
> Ce-o fost bun tot o luat,
> Ș-a luat și sora lui june (28, p. 178).

Asemenea lui Tezeu, junele din colindă pleacă să răpună stihia zoomorfă (*katabasis*), dar între lumea (cosmizată) a primului și cea (haotică) a monstrului este un traseu labirintic, spiralat, de cercuri concentrice. Pentru a nu se rătăci pe căi întortocheate („căile nu le-am zmintit"), eroul trebuie să găsească și să țină „urma leului":

> Din forma inelului (60)
> Luai urma leului
> Și-o luai și o aflai,
> Colea-ncoaci, colea-n coleare,
> Colea-n vârful munților,
> Sub poalele brazilor (29, p. 70).

Ca și în legenda Labirintului, eroul găsește fiara în stare latentă („adormit, nepomenit"). Armele tranșante pe care și le pregătise eroul se dovedesc a fi inutile pentru că cele două personaje se înfruntă „în lupte, că-s mai drepte" (29, p. 78). După o „zi de vară până-n seară", voinicul răpune leul și-l leagă cu „curea neagră", sau cu „zgardă albă de bumbac", sau cu „o sfoară de mătasă,/ împletită-n cinci, în șasă" (29, pp. 71-78).

> Mi-l leagă cu curele
> și în frâne subțirele
> ca de-o ață răsucită
> în trei [șu]vițe împletită (30, p. 536).

Până în acest punct al scenariului, armele „voinicești" nu-și găsesc rostul. Eroul uzează exclusiv de arme „magice". Textele subliniază în mod expres această idee:

De-mi aduce leu legat,
Leu legat nevătămat,
Nici în puști că nu-i pușcat,
Nici în săbii nu-i tăiat (29, p. 71);

sau

C-aduce [în târg] leu-nzgărdat
'Nzgărdat, nevătămat
Cum e bun de-ncălecat (109, pp. 279-281).

Chiar și în cazurile de excepție, în care sunt folosite arme războinice, acestea joacă (paradoxal) același rol magic, de legare:

Binișor că mi-l lega,
Cu cordița arcului,
Arcului voinicului (66, p. 37; 31, p. 90).

În acest caz, arcul e folosit ca arcan. O dată legat, leul este scos „în zgardă" din „zonă" (*anabasis*) și adus „la țară" (în sat) sau „în târg" ca *tropaeum* (trofeu) sau ca *hostia* (animal de sacrificiu). Pe drum, oamenii îl elogiază pe erou și-i laudă părinții care au un astfel de fecior.

Un număr de variante ale tipului de colindă în discuție au fost grupate într-un subtip datorită diferențelor specifice pe care le comportă (33). În aceste cazuri, leul nu atacă și nu distruge „zona civilizată" (cosmizată). Dimpotrivă, eroul este cel care pătrunde în „zona necivilizată" (necosmizată) pe care o patronează leul. Este aici o ramură a mitului de întemeiere, subordonat mitului suveran al cosmogenezei. Opoziția dintre *Erou* și *Leu* este un dublet mitic al opoziției dintre *Cultură* și *Natură* și, la limită, dintre *Cosmos* și *Haos*.

Eroul are oi, dar nu are pășuni („Oi el d-are,/ Munte n-are"). În timp ce leul este stăpânul unui munte („Io sunt domnu muntelui"), dar pășunile sunt nefolosite („un munte făr-de oi") (33, pp. 77-78). În acest subtip de colindă, legarea, uciderea sau alungarea leului echivalează cu smulgerea unui teritoriu din zona naturii sălbatice (Haos) și integrarea sa în circuitul socioeconomic (un act de cosmizare, deci) (108). În unele variante ale colindei,

această idee este în mod expres formulată. După ce este învins de erou, leul îi cedează toate domeniile sale:

> Rămâneți voi [munți] la junelu
> Să mi-ț pască boi-n voie [...]
> Rămâneți voi [codri] la junelu
> Să mi-ț pască oii-boii [...]
> Rămâneți voi [câmpii] la junelu
> Să mi-ț pască capre-n voie (109, pp. 280-281).

*

Colindele românești de *vânare a leului* par să difere de cele de *vânare a bourului* („bohor", bou sălbatic etc.). La acestea din urmă lipsește aparent motivul „legarea animalului". Este în schimb explicit motivul sacrificării animalului și cel al împărtășirii eroului din carnea acestuia. Inițial, eroul rătăcește în căutarea animalului, fiind nevoit să-și caute o călăuză:

> N-ai văzut, Doamne, pe-aicea,
> D-un bohor, de-o fiară neagră?

Răspunsul ne sugerează drumul spiralat, labirintic al voinicului:

> De te-i duce precum vii,
> Pe bohor îl vei găsi...
> [Voinicul] Șapte moșii că-mi săriară,
> Cu bohor s-alăturară,
> De trei ori roată-i deteară,
> Într-o scară se lăsară,
> Cu patru suliți mi-l tăiară.
> Zăbovi, de mi-l coji.
> Mititel focșor făceară,
> Bune bucate găteară (63, pp. 78-79).

Octavian Buhociu a observat corect funcția magică a actului circumambulațiunii (echivalent cu cel al legării), care precedă (de fapt, determină) răpunerea bourului. „Încercuirea «de trei ori» este gestul prin care forța, curajul, virtutea animalului sunt «legate», ca în ritul, și el magic, «de făcut». Din acest moment bourul nu se mai poate «desface», nu-și mai poate recâștiga «firea», să sară afară

din cercuri. Din acest moment, tânărul poseda virtuțile sălbăticiunii, transferul magic al puterilor s-a operat" (64, pp. 144 și urm.).

Tot despre o „legare" a fiarei prin încercuire (de foc, de data aceasta) este vorba în unele variante ale baladei tip *Iovan Iorgovan* (sau *Gruia lui Novac și șarpele*). Monstrul este, în acest caz, un balaur care „a oprit drumurile, a stricat potecile" și a devorat 99 de voinici (sau a răpit o fecioară). Iorgovan, care trebuie „să deschidă drumurile", își comandă la faur arme redutabile (buzdugan, sabie), dar ele se dovedesc ineficiente în lupta cu „șarpele negru". Acesta se ascunde în pădure, într-un labirint silvestru:

Și-n dumbravă s-ascundea,
Și de urmă nu-i mai da.

Eroul dă foc pădurii de jur-împrejur („De trei părți foc i dădea,/ Trei dealuri foc ocolea"), orbind astfel șarpele, care i se supune de bună voie. Monstrul și zona labirintică în care acesta sălășluiește sunt distruse în același timp și prin același mijloc. Înfipt în sabie, capul șarpelui va fi adus în cetate:

Capul șarpelui tăia,
Capu-n sabie-l lua,
La-mpăratul se ducea (30, pp. 223 și 489).

*

Rămânând în estul Europei, dar urcând în continuare spre nord, pe același meridian (după Creta, Grecia și România, în Finlanda), apar aceleași motive mitice într-o legendă finlandeză din cuprinsul *Kalevalei* (cântul XLVI; *cf.* 32, pp. 734-755). Louhi, stăpâna ținutului mitic *Pohjola*, trimite un urs uriaș, Otso (numit în text și *taur*), să distrugă turmele, livezile și pășunile din Kalevala. Pentru a prinde fiara, Väinämöinen îi cere artizanului Ilmarinen – omologul divin al lui Dedal – să-i meșterească o armă consacrată, o lance cu însemne magice:

Făuri fieraru-o lance,
Nici prea lungă, nici prea scurtă,
A făcut-o mijlocie:
Sta un lup pe ascuțișu-i,
Se găsea un urs la vârfu-i,

Un elan sărea pe tocu-i,
Alerga un mânz pe coadă,
Azvârlea un ren sălbatic (32, p. 735).

Väinämöinen rostește un descântec de îmbunare a divinităților pădurii și de legare magică a fiarei. Pentru a găsi ursul, pentru a străbate căile întortocheate ale labirintului silvestru, eroul este călăuzit de fecioara Mielikki, stăpâna pădurilor, care îl ghidează (ca Ariadna pe Tezeu) printr-un „fir" de semne:

Mândra fată-a celor codri,
Sluga tânără din codru
Arătatu-mi-a cărarea,
Îmi tot puse pari în cale,
Așează-n potecă semne,
Mă călăuzi pe drumuri,
Crestături făcu în arbori,
Urme a săpat în steiuri,
La ăst nobil urs, în ușă,
Lângă preabogata lână (32, pp. 749-750).

Odată ajuns față în față cu ursul, folosirea armelor războinice se dovedește a fi inutilă. Fiara este lipsită de vlagă, fiind „legată" pe cale magică:

Cum ajunsei, cum atinsei
Ținta ce mi-am hotărât-o
Nu mi-a folosit vreo lance,
Nici să trag n-a fost nevoie;
Din copac căzu el singur,
Poticnitu-s-a-ntr-o bârnă,
Crengile-i bortiră coasta,
L-au străpuns în pântec ramuri (32, p. 750).

Astfel „legat", Väinämöinen aduce ursul în sat, unde îl sacrifică (abia acum sunt folosite armele tranșante), carnea animalului fiind apoi mâncată, în mod ritual, de întreaga colectivitate (32, pp. 743-745).

Câteva date particulare apar în această legendă, fără să-i altereze însă fondul și semnificațiile. Labirintul parcurs de erou este (ca și în colindele și baladele românești menționate) un

labirint natural, silvestru. Locul „firului de aţă" este luat de „firul de semne". Similar, în basmele româneşti şi de aiurea, cei doi copii (întotdeauna frate şi soră), abandonaţi noaptea în pădure şi pândiţi de fiare sălbatice, se călăuzesc la întoarcere după „firul" de pietricele, de mălai sau de cenuşă (94).

Pe de altă parte, Väinämöinen nu leagă ursul la propriu, ci pe cale magică, prin descântec. Nu trebuie să insistăm prea mult asupra faptului că, din perspectiva gândirii arhaice şi tradiţionale, cele două acţiuni sunt perfect omoloage. Felul cum celţii, de exemplu, îl reprezentau pe eroul lor mitic Ogmios este revelator, didactic chiar (vezi gravura din 62, p. 181). Fiind patron al elocvenţei şi inventator al scrierii (*ogama* = „rune"), Ogmios este figurat trăgând după sine o mulţime de oameni, legaţi cu „lanţuri fine de aur şi de ambră". Legăturile sunt prinse la un capăt de limba eroului orator, iar la celălalt, de urechile oamenilor care-l urmează, vrăjiţi de încărcătura magică a cuvintelor sale (Lucian din Samosata, *Heracles*). Nu este întâmplător faptul că romanii l-au asimilat pe Ogmios cu eroul „legător" Heracles (a cărui biografie este analoagă celei a lui Tezeu), care leagă şi el Cerberul şi pe tâlharii cercopi.

Tot aşa cum pentru Pausanias imaginea sculptată de Bathycles (Tezeu legând Minotaurul) era de neînţeles, pe Lucian din Samosata (contemporanul lui Pausanias), imaginea descrisă mai sus (Ogmios legându-şi auditoriul) îl umplea de „mirare, incertitudine şi chiar de indignare". După propria sa mărturie, el a trebuit să facă apel la explicaţiile unui „gal instruit" pentru a descifra subtextul reprezentării (61, pp. 243-245).

Acelaşi subtext a generat şi alte imagini mito-simbolice similare. Într-o legendă talmudică, regele Solomon – ajuns patron al vrăjitorilor – îl leagă pe arhidemonul Asmodeu cu un lanţ, tot de aur, pe care era gravată o formulă taumaturgică (40, p. 204; 91, p. 101). Cuvântul magic rostit este, în acest caz, înlocuit cu cel scris. Într-o legendă medievală, înlocuirea este chiar motivată. Dat fiind că aspida – un şarpe monstruos – îşi astupă urechile pentru a nu auzi vraja care ar răpune-o (*Psalmi*, LVIII, 5-6), ea este „legată" cu eşarfe pe care, cu litere de aur, era înscris descântecul (2, p. 163; vezi şi nota 95).

De altfel, datele de semantică lingvistică nu vin decât să confirme omologia acţiunilor în discuţie (*a lega – a vrăji*), probând faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic

și universal. În limba română, de exemplu, *a lega* are, în afară de sensul propriu, și pe acela de „a efectua o operație magică". Iată asemenea fertile bivalențe semantice și în alte limbi: în turco-tătară *bag, baj, boj* = „vrăjitorie", dar și „sfoară, legătură"; gr. *katadeo* = „a lega solid", dar și „a lega prin farmec, făcând un nod" (de unde *katadesmos* = „sfoară" și „a vrăji"); lat. *fascinatio* = „fermecare, vrăjire", iar *fascio* = „a înfășura, a lega cu fâșii"; sanscr. *yukti* = „a lega, a uni", dar și „mijloc magic" ș.a.m.d. (7, p. 151). În aceste cazuri, omologia acțiunilor este dublată de omonimia noțiunilor.

*

Labirintul silvestru și legarea magică prin rugă se regăsesc și în *Epopeea lui Ghilgameș* (tăblițele III, IV, V). Eroul sumerian este călăuzit prin pădurea de cedri de Enkidu.

> Enkidu să meargă înaintea ta;
> El cunoaște drumul...
> Înăuntrul pădurii,
> toate potecile lui Huwawa,
> întâi el să le pășească.

Ghilgameș străbate labirintul silvestru în căutarea monstrului tauromorf Huwawa. Urmând „calea arătată" și ajungând în fața fiarei, Ghilgameș se roagă zeului Șamaș, care îl „leagă" (82) pe monstru:

> Și îi e cu neputință să se miște înainte,
> Nici nu e în stare să se retragă înapoi.
> Atunci Huwawa se predă (3, p. 138).

Ulterior, cei doi eroi îl răpun pe monstru, dar, concomitent, distrug și zona labirintic-silvestră pe care acesta a locuit-o:

> Odată cu el [= Huwawa], Enkidu răpuse codrii și cedri [...]
> Ghilgameș taie copacii, Enkidu smulge buturugile (51, p. 232).

Pare a fi vorba de o defrișare a zonei, în vederea cosmizării ei: „Îți voi tăia ție cedri... și case pentru tine clădi-voi din cedrii

aceia". (Și Iason desțelenește, ară și seamănă zona unde a înjugat taurii.) Am comentat mai înainte analogia simbolică dintre monstrul stihial și ținutul (labirintul) în care acesta sălășluiește. Amândoi sunt ipostaze/intruziuni ale Haosului în Cosmos și, ca atare, eroul îi distruge (răpune, ordonează) pe amândoi, în același timp, cu aceeași armă și chiar prin același gest.

Episodul comentat se încheie astfel: Ghilgameș nu aduce monstrul în cetate, ci doar capul acestuia, înfipt în lance. El așază acest trofeu „dinaintea marii porți a Urukului" (conform versiunii ninivite; *cf.* 98, p. 88). Tot astfel procedează Ghilgameș și după ce răpune „Taurul ceresc": „El luă [coarnele taurului] și le atârnă în iatacul său domnesc" (3, p. 143).

Motivul este din abundență atestat în textele folclorice românești, ca în balada tip *Iovan Iorgovan*:

> Capul șerpelui tăia,
> Capu-n sabie-l lua,
> La-mpăratul se ducea (30, p. 228);

sau în colindele de vânare a „Boului Negru":

> Pe Bou Negru-l ajungea,
> Frumos capul i-l tăia
> Și-ntr-o suliță-l punea;

sau

> Și lui, ca să-i fie fală,
> Frumos capu-i retezară
> Și-n suliță i-l puneară
> Și-napoi că se-ntorceară (90, pp. 56-62).

În alte variante de colinde vânătorești, capul (herbul) fiarei este pus pe casa (la poarta etc.) nou-întemeiată. Acest motiv este mult prea bogat în semnificații pentru a încerca să le descifrez în rândurile de față. O voi face cu un proxim prilej.

De fapt, motivele ale căror coordonate încerc să le definesc acum („legarea" monstrului, scoaterea lui din „zonă" și sacrificarea „în cetate") nu trebuie căutate prea departe. Ele se regăsesc în legenda unei alte fapte eroice puse pe seama lui Tezeu: prinderea

Taurului de la Marathon, adus din Creta de Heracles. După unii exegeți, „istoria lui Tezeu și a Minotaurului era un duplicat al istoriei lui Heracles, care învinge taurul cretan, și a lui Tezeu, care capturează Taurul de la Marathon" (6, I, p. 37). Nu mă interesează acum faptul că E. Bethe – a cărui afirmație am reprodus-o mai sus – interpretează istoricist aceste legende, care ar reprezenta „înfrângerea dominației cretane [de către dorieni]", ci faptul că analogiile de formă și de fond dintre cele trei „istorii" n-au putut fi trecute cu vederea, indiferent de perspectiva din care a fost făcută exegeza.

În căutarea taurului fioros, Tezeu înnoptează în coliba bătrânei Hecale. Din nou, participarea unui personaj feminin la inițierea și ajutarea eroului. A doua zi, Tezeu găsește taurul, se luptă cu acesta fără arme („corp la corp"), îl învinge și îl leagă. Astfel legat, taurul este mânat la Atena, eroul fiind, pe drum, slăvit și felicitat de oameni. (Asemănarea cu colindele românești de „vânare" a leului este izbitoare.) Abia aici, în cetate, Tezeu sacrifică Taurul zeului Apollo (sau lui Poseidon, după alte versiuni): „Punând mâna pe el, l-a arătat viu locuitorilor, mânându-l prin cetate, apoi l-a sacrificat lui Apollo Delphinianul" (Plutarh, *Thezeus*, XIV). Sacrificiul a fost urmat de un „praznic măreț" (6, I, p. 25), un ospăț gătit, probabil, cu carnea animalului. La fel ca în colindele românești:

> Cu patru suliți mi-l tăiară [pe bohor].
> Zăbovi, de mi-l coji.
> Mititel focșor făceară,
> Bune bucate găteară (63, pp. 78-79).

*

Nu pot încheia acest șir de exemple fără să mai dau cel puțin unul. Este vorba de „un ritual de învestitură regală" (56, p. 425) practicat de suveranii legendarei insule *Atlantida*, conform celebrei relatări a lui Platon (*Critias*, 108d-121c). Zeul Poseidon s-a împreunat pe insulă cu o muritoare (Kleitho), împărțind ulterior ținutul celor zece copii zămisliți cu aceasta. (Vezi împreunarea pe insula Creta dintre taurul-Zeus și muritoarea Europa, mama lui Minos, sau cea dintre taurul lui Poseidon și muritoarea Pasiphae, mama Minotaurului.) În mijlocul Atlantidei, Poseidon construiește un adevărat labirint: „A tăiat toate povârnișurile împrejmuitoare

ale colinei pe care locuia dânsa [= Kleitho], făcând astfel o cetate trainică și întocmind adevărate brâie de pământ și de mare, unele în jurul altora, rând pe rând mai mici și mai mari, două de pământ și trei de mare, ca și cum, pornind din inima insulei, ar fi făcut să se învârtească o roată de olar, și a îndepărtat de centru în toate direcțiile aceste ocoluri alternate, făcând inima cetății inaccesibilă pentru oameni".

Conform „poruncilor purcese chiar de la Poseidon, așa cum le transmisese prin obiceiul pământului și printr-o inscripție [...] pe o stelă", stabilirea autorității „unor regi asupra altora" se făcea periodic (la cinci-șase ani), în felul următor: „După ce se dădea drumul unor tauri în țarcul sfânt al lui Poseidon [aflat în centrul zonei labirintice – n. A.O.], regii, rămânând singuri, înălțau rugi Zeului ca acesta să primească victima ce îi va fi pe plac; după aceea, ei porneau la vânătoare *fără arme de fier (áneu sideron), doar cu bețe și plase (xýlois kai bróchois)*. Apoi, acela dintre tauri care fusese prins era dus lângă stelă și înjunghiat lângă partea ei de sus, în vreme ce ei jurau pe inscripție". Trupul taurului era apoi îmbucătățit și ars pe jertfelnic, iar bazileii făceau libații și se împărtășeau cu sângele acestuia. (Platon, *Critias*, 108d-121c; *cf.* 51, pp. 334-341; mai puțin pasajul subliniat, care mi-a fost tradus de Andrei Cornea, căruia îi mulțumesc și pe această cale.)

Este foarte probabil că Platon a atribuit legendarilor atlanți un ritual de inițiere și de consacrare regală, practicat în vechime de cretani și de greci. Pierre Vidal-Naquet (80, pp. 394-426) a adus argumente privind faptul că, pentru Platon, arhaica cetate Atena ar fi jucat rolul de model al utopicei insule Atlantida (110). Pentru alți cercetători (K.T. Frost, W. Brandestein, S. Marinatos, J.V. Luce), acest model l-ar fi constituit chiar insula Creta. „Rolul pe care îl joacă sacrificarea taurului în jurământul regilor atlanți ducea în chip aproape inevitabil în țara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat [al Atlantidei] a fost asimilată cu căderea Cnossosului" (80, p. 398).

Cel puțin patru eroi din mitologia clasică (Androgeu, Heracles, Tezeu, Iason) sunt supuși la probe similare: prinderea (fără arme) și legarea unui taur. Tezeu reușește această performanță de două ori. În ambele cazuri pare a fi vorba de un ritual de învestire regală. Prima dată, el prinde și leagă Taurul de la Marathon pentru a dovedi că este fiu de rege. Imediat după depășirea acestei probe, regele Egeu îl recunoaște drept fiu al său și moștenitor al

tronului. De altfel, relatarea lui Plutarh este suficient de concludentă în privința justificării acestei înfruntări: „Iar Thezeus, dorind să fie [...] cârmuitorul poporului, a pornit spre Taurul din Marathon" (*Thezeus*, XIV).

A doua oară, Tezeu prinde și leagă Minotaurul cretan. Imediat după această izbândă (de fapt, datorită ei), Tezeu devine regele cetății Atena, în locul lui Egeu. Legenda spune că Egeu aștepta pe stânci corabia din Creta, care urma să-i aducă pe fiul său învingător sau știrea morții sale în Labirint. Tot legenda susține că Tezeu ar fi uitat să înlocuiască de pe catarg steagul negru (consemn al eșecului) cu cel alb (consemn al izbânzii), motiv pentru care Egeu, disperat, s-ar fi aruncat de pe stânci în marea ce-i poartă până astăzi numele (111). Fără îndoială, mitografii antici – explicând sinuciderea regelui printr-o banală neglijență în mânuirea consemnelor – au „îndulcit" tradiția, dând uitării sau nemaiînțelegând rostul unui obicei rebarbativ. De fapt, Tezeu nu a uitat să arboreze la catarg steagul alb. Dar anume acest semn al izbânzii sale (și nu cel al eșecului) a impus sinuciderea bătrânului rege. Prinzând fără arme, legând și sacrificând Minotaurul, Tezeu și-a câștigat titlul de *neo-basileus*. Vechiul rege urmează să moară. Însuși felul sinuciderii lui Egeu probează această interpretare. În Grecia arhaică, bătrânii decrepiți erau aruncați în mare, de pe stânci, chiar de către fiii lor. Vezi oronimul gr. *Gerontobrahos* = „stânca moșnegilor" din Parnas.

Reminiscențe ale unor astfel de „învestiri regale" par să fi supraviețuit și în textele folclorice românești. Invariabil, după ce răpune monstrul, eroul de basm este înscăunat domn. Similar se întâmplă lucrurile în balade:

> Capul șarpelui tăia,
> Cu o sfoară îl lega,
> Lângă brâu îl încingea,
> La-mpăratul se ducea,
> Ca să vadă
> Și să creadă,
> Șarpele că a pierit,
> Drumul țării-i slobozit.
> Împăratul când vedea,
> Hei, pe Gruia-l așeza
> Cu el pe scaun [= tron] alăturea

Și lui Gruia că-i da
Jumătate
Din cetate
Și din sate
A treia parte (30, pp. 492 și 229).

În legătură cu motivul ritual al înscăunării eroului după trecerea probelor de vitejie, concomitent cu uciderea vechiului suveran, vezi și baladele românești pe care le-am comentat în subcapitolul „Paltinul consacrat" (pp. 145 și urm.).

5. Răpunerea monstrului. Schiță de tipologie

Am dat exemplele de mai sus cu scopul de a contura mai bine motivele mitice care compuneau probabil scenariul „inițial" al legendei lui Tezeu și a Minotaurului cretan: legarea monstrului, aducerea lui viu în cetate, sacrificarea lui. Am pus cuvântul *inițial* între ghilimele pentru că există posibilitatea ca nici acest nivel, evident arhaic, să nu reprezinte încă „nivelul zero" al scenariului mitic. Cu alte cuvinte, cred că rolul Ariadnei în arhitectura mitului nu este complet reconstituit. El este deja vizibil, dar nu încă lizibil. Îmi iau riscul (și șansa) formulării unei ipoteze: este posibil ca, inițial (de data aceasta fără ghilimele), cea care lega Minotaurul să fi fost chiar Ariadna.

Ar fi vorba de ecouri din epoca „Vechii Europe" (în termenii antropologului american Marija Gimbutas), anterioară mileniilor IV-III î.e.n., anterioară deci invaziei valurilor succesive de populații indo-europene. Aceste triburi de călăreți războinici au impus în Europa (dar și în India și Iran) structura lor socială patriarhală, în dauna celei matriarhale, activitatea pastorală, în dauna celei agrare, un panteon dominat de divinități masculine, în dauna celor feminine, cultul Zeului-Tată-Cer, în dauna celui al Zeiței-Mamă-Pământ. Vechile zeități feminine, observă Marija Gimbutas, „s-au modificat treptat în mirese, soții și fiice, devenind *erotizate*, legate prin principiul iubirii sexuale ca urmare a sistemului social patriarhal și patriliniar al indo-europenilor" (127, p. 118).

Acești călăreți războinici, păstori și vânători, au adus de asemenea cu ei confreriile masculine (gen *Männerbünde*), inițierile

militare și cultul eroului războinic. În noul context cultural și cultual, principalul model mitic a devenit cel al zeului/eroului viril care înfruntă și răpune cu arme tranșante fiara/monstrul/balaurul. Acesta devine scenariul invariant al majorității „miturilor de întemeiere": de la miturile de întemeiere a Cosmosului (mituri cosmogonice) până la cele de întemeiere a unui microcosmos (un nou sat, oraș, stat etc.; vezi, de pildă, legenda întemeierii Moldovei).

*

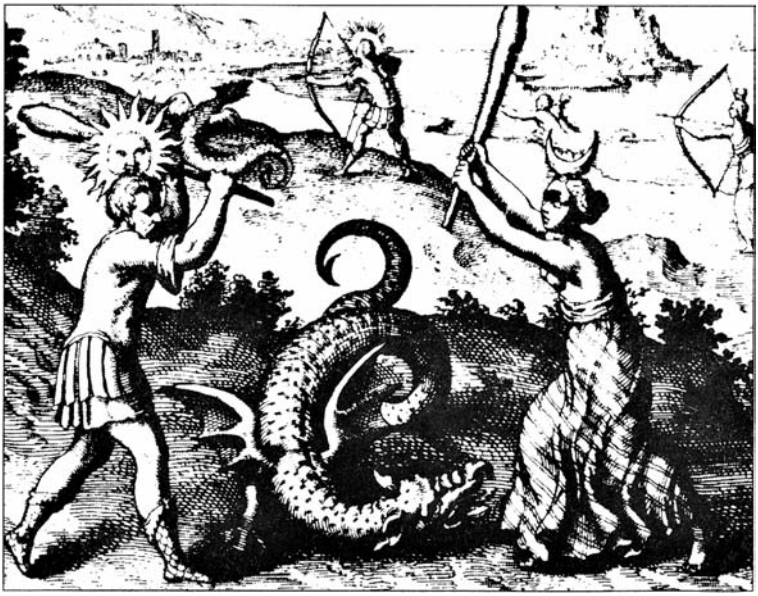
Voi încerca să prezint în continuare, foarte schematic și evident simplificat, nivelurile de evoluție/involuție ale scenariului mitic, care are ca model scenariul mitului cosmogonic.

0. „Nivelul zero" este probabil mitul cosmogonic. Zeul suprem, androgin, creează Cosmosul prin ordonarea Haosului. De regulă, zeul realizează cosmogeneza printr-un complex de acțiuni sau printr-o acțiune complexă îndreptată împotriva monstrului primordial. Acesta este vrăjit (legat) cu mijloace magice și ucis cu mijloace războinice. În divinitatea supremă se regăsesc topite toate contrariile (*coniunctio oppositorum*): masculin și feminin, războinic și magic etc.

1. Pentru omul arhaic, o entitate unică și bisexuală este o imagine abstractă, fără corespondent în natură. Ea a fost înlocuită cu o imagine mai concretă și mai naturală: un cuplu de entități sexualizate (masculin și feminin). Regulile din spațiul biologic au operat în spațiul mitologic. Caracterul bisexual (androgin) al zeului demiurg, precum și cel bivalent al acțiunilor sale (războinice și magice) îndreptate împotriva principiului Haosului determină reprezentarea zeului suprem nu printr-un unic erou/zeu, ci printr-un cuplu de principii cosmologice (feminin-masculin), un cuplu de zei (zeu-zeiță) sau de eroi (făt-fată) (86). Eroul/zeul simboliza valențele masculine și războinice, iar eroina/zeița, pe cele feminine și magice ale divinității primordiale. „Cuplurile divine (ca Bel și Belit ș.a.m.d.) – scria Mircea Eliade – sunt, de regulă, invenții tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinitățile" (88, p. 422); sau „*Femeia* nu înseamnă niciodată «femeie» într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoare teoretică, metafizică. Se

exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sunt *femeie* și *bărbat*) în divinitate" (87, p. 100; 88, p. 421).

Desigur, modelul propus (ca și cele care îi vor urma) simplifică și schematizează o complexă ecuație (cu *n* variabile) a narației mitice. În scopuri așa-zis didactice, îl accept ca atare. Cuplul Iason-Medeea întruchipează poate cel mai bine acest model eroic al mentalității mitice. Numai cu ajutorul magicienei Medeea reușește Iason – tipic erou războinic – să înjuge (lege) fioroșii tauri de aramă și să adoarmă („lege") nu mai puțin fiorosul balaur care păzea „lâna de aur" (39). Prototip al vrăjitoarei, Medeea nu leagă balaurii doar la figurat (administrându-le „ierburi descântate"), ci și la propriu, înhămându-i la carul său aerian (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII).



32. „Frate" (Soarele) și „soră" (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică) (*Scrutinum Chymicum*, 1617)

Este posibil ca aici, la acest nivel, să se regăsească statutul inițial al Ariadnei, respectiv al lui Tezeu. Eroul și eroina sunt două

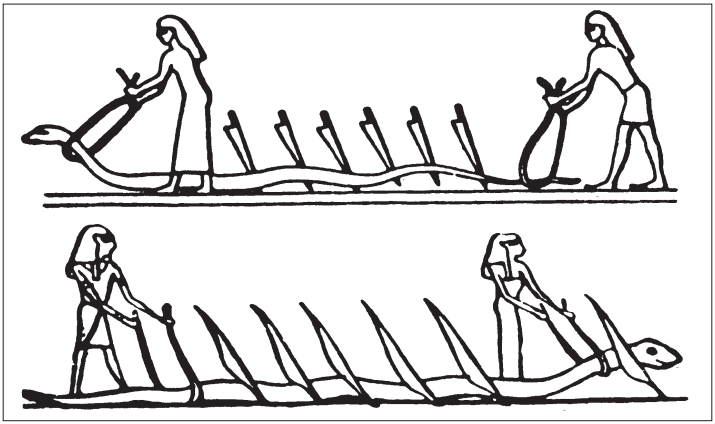
ipostaze sexualizate ale aceleiași entități primordiale androgine. Faptul este confirmat și de încercarea lor de a reface unitatea--totalitatea din care s-au desprins. Această încercare este alegoric reprezentată, în scenariul tuturor miturilor de acest gen, prin căsătoria (hierogamia) protagoniștilor: Tezeu-Ariadna (81), Iason-Medeea, Perseu-Andromeda, Heracles-Hesiona, Sf. Gheorghe-fecioara, eroul de basm-prințesa răpită de zeu etc.

Excepția nu face decât să întărească regula: căsătoria este ratată (ca în balada *Iovan Iorgovan*) pentru că protagoniștii realizează că sunt frate și soră, deci descendenți din același părinte (vezi și colindele în care junele răpune leul care-i răpise sora). Motivul diferă doar formal, nu și esențial. În fond, căsătoria (hierogamia) finală dintre erou și eroină nu trebuie înțeleasă altfel decât ca un act de „androginizare mitică", ce corespunde actelor de „androginizare rituală", bogat atestate (83, p. 138; 88, p. 425),

33. „Frate" și „soră" legând balaurul (alegorie alchimică) (*Aurora consurgens*, secolul al XIV-lea)

2. Pierzându-se semnificația cosmogonică a scenariului și, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivație s-a impus. Eroina devine victimă a monstrului (justificând astfel intervenția războinică a eroului), dar ea nu-și pierde total prerogativele magice. Ea îl ajută pe erou legându-l pe monstru (112). Este cazul, de pildă, al legendei *Sf. Gheorghe draconoctonul*, asupra căreia voi reveni. Chiar și în basmele românești și de

aiurea, unde înfruntarea cu zmeul (balaurul etc.) are o altă justificare (furarea astrelor, a merelor de aur etc.), rolul de victimă al fetei nu dispare complet. La „curtea zmeului", eroul găsește întotdeauna o fată pământeană care îl ajută în înfruntarea cu monstrul și care îi va deveni, ulterior, soție. Și în aceste cazuri apare o funie, un „fir al Ariadnei", cu funcție doar parțial schimbată. Ea nu mai călăuzește eroul în drumul său (orizontal) dus-întors prin Labirint, unde răpune Minotaurul. Funia îi servește eroului pentru a coborî în și a urca din „lumea de dincolo", unde răpune zmeul (72, pp. 281-301).



34. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuțite înfipte în trup, șarpele-balaur este legat de gât de un personaj feminin și de coadă, de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.)

3. Eroina își pierde complet rolul activ, rămânând doar cu un rol pasiv și ancilar: victimă a monstrului. Vezi mitul Perseu-Andromeda, Heracles-Hesiona, balada românească *Iovan Iorgovan* etc. În unele colinde „de flăcău", înfruntarea dintre erou și leu este motivată de faptul că fiara „ș-a luat și sora lui june" (28, p. 178). Vezi în *Tipologia poveștilor populare* tipul 300 – „Lupta cu dragonul" (79) și în *Indexul de motive din literatura populară* motivele G 551.1 – „Salvarea surorii de către un frate de la un monstru (vârcolac, căpcăun)", R 111.1.3 – „Salvarea unei prințese (fecioare) de la un balaur", R 111.1.4 – „Salvarea unei prințese (fecioare)

de la un uriaș (monstru)", toate cu o impresionantă bibliografie, chiar dacă neexhaustivă (78).

35. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749)

4. Eroina dispare complet din economia mitului. Valențele sale magice sunt (câteodată) anexate la cele războinice ale eroului. Vezi, de exemplu, mulțimea de sfinți din mitologia creștină franceză, care lovesc balaurul cu cârja episcopală și-l leagă de gât cu un accesoriu vestimentar: Sf. Marcel (34, pp. 65-66; 35, pp. 100-103), Sf. Julien (35, p. 80), Sf. Clement (35, p. 85), Sf. Romain (35, pp. 92-99) etc. În unele legende de acest tip, rolul de eroină-victimă a monstrului mai persistă (vezi tipul 3), dar atrofiat.

În cea mai veche relatare (secolul al VI-lea e.n.) privind un sfânt francez saurocton, Sf. Marcel – episcop al Parisului (secolul

al V-lea e.n.) și devenit patron al orașului – supune un balaur, dar nu pentru că acesta e gata să devoreze o fecioară virtuoasă (așa cum se întâmplă de regulă), ci pentru că devorează trupul defunct al unei femei vicioase:

> Când șarpele ieși din pădure ca să se ducă la mormânt, îșI veniră unul altuia în întâmpinare. Sf. Marcel începu să se roage, iar monstrul, cu capul plecat, veni să ceară îndurare, dând din coadă. Atunci Sf. Marcel îl lovi de trei ori peste cap cu cârja, îi înfășură gâtul cu stola și arătă mulțimii izbânda lui (Venatius Fortunatus, *Vita sancti Mercelli*, X; *cf.* 34, p. 66).

Legende populare franceze susțin că tot Sf. Marcel a scăpat Parisul de un taur fioros, care teroriza locuitorii orașului, legându-și *stola* în jurul gâtului fiarei (35, p. 101). Tot un taur înfricoșător (dar și un balaur) a fost îmblânzit în chip similar – conform tradiției romane – de Sf. Silvestru (*Legenda aureea*, secolul al XIII-lea e.n.; *cf.* 34, p. 73, n. 47).

36. Sf. Marcel ținând dragonul în lesă
și lovindu-l cu cârja episcopală

5. Dar nu numai rolul eroinei a involuat până la dispariție, ci și cel al eroului. În unele cazuri, el devine un personaj secundar, anonim, șters și lipsit de eroism. Eroina este cea care răpune monstrul cu mijloace magico-erotice. Vezi *infra*, legenda vânării unicornului (pp. 347-348).

6. În alte cazuri, eroul dispare complet din economia mitului. Vezi legendele sfintelor Marguerite (35, p. 114) și Martha (35, p. 82) care leagă cu centura balaurul. O situație analoagă este cea din colinda românească tip *Peștele și mreaja fetei* (tip 50; *cf.* 26, p. 202). „Peștele de mare", care periodic distruge grădina fecioarei, este o ipostază a lui *Draco marinus*:

> [Ioana] acasă se întoarce,
> Se pune și toarce,
> O mreajă să facă
> La lume să placă,
> Mreajă de mătase,
> Împletită-n șase.
> [Ioana], ochi negri,
> Merge la grădină,
> Mreaja își anină,
> Mreaja își întinde,
> Grădina coprinde.
> Peștele de mare,
> Din mare că sare,
> În grădină intră
> Prin mreajă se-ntinde
> Și-ntr-însa se prinde.

Astfel legat, peștele urmează să fie sacrificat. Carnea lui va servi la ospățul nupțial, iar capul va fi păstrat ca trofeu (*Colind de fată mare*, cules în 1869; *cf.* 36, p. 101).

6. Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică

Din tipologia propusă, merită să mă opresc puțin asupra scenariilor de tip 2, pentru că ele au „imortalizat" un nivel de trecere (între tipul 1 și tipul 3) foarte interesant, pe curba de evoluție/involuție a semnificațiilor simbolice ale motivelor mitice în discuție.

În colindele (atât de numeroase), tip *Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne*, animalul cornut se trezește din starea de nonmanifestare, disturbând ordinea cosmică, instaurând starea precosmogonică:

> Boul negru se sculară,
> De rouă se scuturară,
> Munți înalți se clătinară,
> Văi adânci se tulburară
> Și de vale c-apucară.
> Rupse maluri, rupse dealuri,
> Rupse brazi și păltinași,
> Cu molizi amestecați (63, p. 86).

În acest potop de *ape primordiale* înoată „boul negru", purtând între „coarne într-aurite" o fecioară, așezată pe un „leagăn de mătase". Așa cum au observat și alți exegeți, imaginea este similară cu aceea a fecioarei Europa, răpită de Zeus tauromorf și trecută înot în Creta. După împreunarea cu Zeus-taur, sub platanul sacru de la Gortyna, Europa va naște pe viitorul rege Minos (întemeind astfel un neam, o țară, un continent).

Ceea ce este însă particular și definitoriu în colinda românească este faptul că fecioara este doar aparent o victimă a fiarei. De fapt, ea domină bourul pe care îl călărește. Raportul tipic dintre monstru și fecioară – în care forței brute și stihiale a primului i se opun vulnerabilitatea, lipsa de apărare a ultimei – este, în cazul nostru, complet inversat. Nu fecioara este *dusă de bour*, ci acesta din urmă este *condus de fecioară*. În acest scop, ea posedă și uzează de un întreg arsenal de mijloace magice, evidențiate în text sau doar sugerate în subtext.

În primul rând, călărirea unui animal sălbatic este un prim semn al îmblânzirii, de fapt al supunerii magice a acestuia. Reamintesc imaginea solomonarilor călărind balauri înfrânați sau pe aceea a vrăjitoarelor călărind demoni. Sunt atestate credințe populare românești privind faptul că doar „strigoaiele" (vrăjitoarele) „călăresc pe tauri" (65, p. 165). Chiar „leagănul de mătase, împletit cu vița-n șase" ne poate sugera „legarea" bourului, punerea lui „în frâu" (113). „Leagănul" e împletit și pus între coarne chiar de către fată:

> Poartă leagăn de mătase,
> Împletit de Leana-n șase (29, p. 176).

37. Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut (gravură) (Albrecht Dürer, 1498)

Tot așa cum, în alte colinde (dar tot „de fată mare"), fecioara toarce și împletește o „mreajă de mătase,/ împletită-n șase" pentru a prinde (a lega) tot un monstru acvatic, „cel pește de mare". Finalitatea actului este aceeași: facerea ospățului de nuntă, întemeierea unei noi familii, a unei noi case, a unui nou Univers (36, p. 101). În alte colinde, animalul cornut, după ce e prins, nu este

legat ca în atâtea cazuri, ci (gest analog legării) i se pune între coarne un leagăn:

> Ș-atunci mi-l vâna
> Ș-acasă-l ducea
> Și-n coarne că-i puse
> Leagăn de mătase (36, p. 76).

Din același punct de vedere, este foarte semnificativ faptul că, în toate variantele, fata, așezată în leagănul dintre coarnele bourului, toarce („Că ea-și trage-un firicel") sau coase și brodează („Coase și chindisește") (29, pp. 178-180). Am văzut bogatele semnificații simbolice ale acestui tip de acțiuni și, mai ales, acelea de „legare" a stihiei haotice și, implicit, de instaurare a ordinii cosmice sau de reinstaurare a celei temporar compromise. Dovada că o astfel de semnificație nu este străină de imaginea comentată este (des)cântecul fetei, care dublează (aproape echivalează) gesturile sale manuale (torsul, cusutul etc.):

> Și nu-mi coase ca să-mi tacă,
> Și-mi cântă de-un cântecel (29, p. 180).

Desigur, imaginea unei fete cântând în timp ce coase – atât de domestică și de frecventă în mediul rural – poate fi luată drept un simplu clișeu literar, și nu ceea ce este de fapt: un topos cu semnificații mitice. În primul rând, nu este vorba de un cântec oarecare („Nu e cântec mojicesc,/ E cântec împărătesc"), ci de un alt mijloc magic, având aceeași finalitate – domolirea stihiei acvatice:

> Ce cânți, fiico,-așa frumos
> De stau apele pe loc?
> Ce cânți, fiică,-așa cu jele
> De stau apele a mere? (29, p. 179).

Complementaritatea celor două gesturi magice (cusutul și cântatul) rezultă și din discursul melopoetic al fetei. Este un discurs cu valențe magice, pronunțat pe un ton imperativ, care poate fi asimilat unui descântec de tip „poruncă directă, cu amenințări și îngrozire", dacă utilizez tipologia descântecelor propusă în 1931 de Artur Gorovei (77, p. 122).

Lin, mai lin, cerbe stretin,
Lin, mai lin cu-notătura,
Să nu-mi turburi cusătura,
Că fac val, talazuri mari (36, p. 71).

O semnificație deosebită are aici corelarea dintre *plutirea bourului* și *urzeala fetei*. Ele sunt într-un raport invers proporțional, la fel ca Haosul și Cosmosul, ale căror paradigme sunt. „Înotătura" haotică a bourului provoacă „turburarea"/„smintirea" cusăturii fetei (dacă bourul face valuri – fata coase „vălurit"). Dar și invers: o țesere/toarcere/coasere regulată (ordonată) denotă, dar și provoacă „înotătura lină" a bourului – cu alte cuvinte, îmblânzirea pe cale magică a stihiei acvatice.

Abia în ultimă instanță fata amenință bourul că, dacă nu va pluti lin, frații ei (vezi frații plecați în căutarea Europei răpite de taur) îl vor omorî „cu suliți", urmând să facă din trupul lui nunta, casa etc., să întemeieze deci un (micro)cosmos.

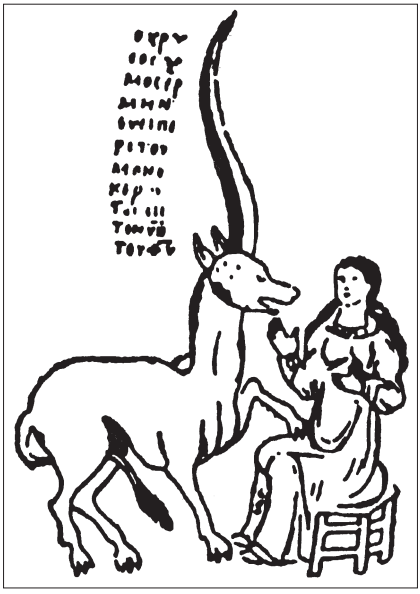
Sunt aici toate motivele și submotivele trecute mai sus în revistă, inclusiv acela al cuplului frate-soră *versus* monstru. Trebuie totuși să remarc faptul că rolul eroului „războinic" este mult atenuat. Intervenția lui este virtuală (potențială deci, nu actuală) și de ultimă instanță. Spre deosebire de fată, care pune în mișcare un întreg complex de mijloace magice, „războinicul" nu numai că nu este protagonistul acțiunii, dar el rămâne „în culise", neapărând decât în amenințarea fetei. Aceasta amenință bourul că-și va chema fratele (frații) ca să-l ucidă, ca și cum acțiunea războinică, de răpunere fizică a fiarei, ar fi tot un apanaj al ei.

Pe de altă parte, ni se spune *cum ar putea să intervină* vânătorul, și nu *cum intervine*. Eroul rămâne cumva „în rezervă", iar intervenția sa ar fi de ultimă instanță. Doar dacă „armele" magice mânuite de protagonistă se vor dovedi inoperante, abia atunci ar intra în acțiune sulițele vânătorului. Scenariul colindei în discuție pare să fi involuat spre tipul 5 al schemei propuse mai sus. Disproporția dintre rolul principal al eroinei și cel secundar al eroului putea fi impusă sau doar favorizată de însuși rostul acestui tip de colindă (inițierea maritală a fetei). Sau poate că scenariul colindei a involuat în această direcție din alte motive, devenind astfel propice pentru a intra în rândul colindelor „de fată".

*

O situație în multe privințe asemănătoare se întâlnește în legenda prinderii inorogului (asimilat de multe ori cu boul sălbatic; *cf*. 68, 69), prin expunerea afară din cetate, la poalele unui copac din pădure, a unei fecioare. Este o legendă cu rădăcini arhaice, care a beneficiat de o carieră prodigioasă în literatura și iconografia europeană medievală (70).

Iată un pasaj din *Floarea darurilor*, într-o veche tălmăcire românească: „Și poți să asemeni nesocotința unii hieri, ce-i zic inorog, carele are multă dulceață ca să șază lângă fată și, deacă veade vreo fată, el îndată merge la dânsa și adoarme în brațele ei; și atuncea vin vânătorii de-l prind" (67, p. 109). Elementul erotic transpare, în acest caz, destul de limpede. Este vorba de o relație magico-erotică în măsură să îmblânzească („lege") fiara. De data aceasta, fecioara uzează de „legături" mai subtile și mai imateriale chiar decât cele folosite de zeii aseni în vederea legării monstrului licomorf Fenrir.



38. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidențiază caracterul erotic al relației dintre inorog și fecioară

39. Vânători ucigând unicornul ținut în brațe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea)

Relația dintre fecioară și inorog a fost diferit valorizată în Evul Mediu, în funcție de perspectiva din care a fost abordată legenda. Pentru alchimiști, de exemplu, fecioara întruchipa aspectul feminin și pasiv al mercurului, în timp ce licornul simboliza forța sălbatică, neîmblânzită, masculină a *spiritus mercurialis* (vezi și aspectul falic al cornului). Întâlnirea lor este *coniunctio oppositorum*, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (71, p. 438). În speculațiile ecleziastice, imaginea unicornului îndrăgostit de fecioară a fost asociată imaginii neotestamentare a *concepției imaculate*, unicornul fiind considerat ca o întruchipare a *Duhului sfânt* (68, p. 198).

Am comentat și cu alte prilejuri relația magico-erotică dintre eroină și monstru (vezi și *supra*, subcapitolul „Balaur – solomonar"), fie că această relație apare evident în textul epic, fie că este doar bănuită în subtext. Imaginea unei fecioare îmblânzind o fiară a devenit emblematică și în cărțile de divinație medievale, *Tarot*. În *Arcana Majoră*, imaginea numărul 11, denumită „Forța", reprezintă o fată (în postura clasică a lui Samson sau Heracles) răpunând un leu, nu cu ajutorul armelor, ci prin „forța dragostei" (84, p. 91).

40. Fecioara răpunând leul, în postura clasică a lui Samson (carte de divinație *Tarot*)

41. Samson răpunând leul (gravură de Israhel van Meckenem, 1475)

În aceste cazuri, eroina își asumă toate prerogativele, eroul dispărând complet din economia emblemei (tipul 5 din cadrul schemei tipologice propuse). În legenda răpunerii inorogului, situația nu este radical diferită. Chiar dacă eroul (vânătorul) nu a dispărut complet, el rămâne un personaj secundar și anonim. Singurul lui merit/rol este acela de a prinde fiara, supusă („legată") deja de fecioară. Ei vor mâna sălbăticiunea în cetate și abia acolo ea va fi răpusă.

*

Paternitatea ecuației reversibile *Eros* = *Magie* îi aparține lui Marsilio Ficino. Este meritul lui Ioan Petru Culianu de a fi repus în discuție această temă dragă renascentiștilor. Ficino, afirmă Culianu, „e cel care relevă, pentru prima oară, identitatea de substanță a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca și pe aceea a procedeelor lor operaționale". Într-adevăr, pentru Marsilio Ficino, „întreaga forță a Magiei se întemeiază pe Eros. Lucrarea Magiei constă în a apropia lucrurile unele de altele prin similitudine naturală" (128, p. 127). Mijloacele de persuasiune proprii îndrăgostitului ar fi „mijloace magice". Scopul acestuia este „legarea" celuilalt, ca și în cazul magicianului. Amândoi posedă, ca și vânătorul, o „știință a mrejelor și a momelilor". Chiar Ficino folosește termenul latin *rete* („plasă, rețea") pentru a defini relațiile magico-erotice. Este un cuvânt care desemnează mai ales plasa propriu-zisă, a vânătorului sau a pescarului, dar și „mreaja [vraja] dragostei". *Retibus amoris exire* („a se elibera din mreaja dragostei"), spunea Propertius în secolul I î.e.n. „La drept vorbind – comentează Culianu –, îndrăgostitul și magicianul fac amândoi același lucru: își aruncă «plasele» ca să pună mâna pe anumite obiecte [și ființe – n. A.O.], ca să le atragă și să le aducă înspre ei înșiși" (128, p. 128).

Dar cel care, la sfârșitul secolului al XVI-lea (la un veac după Ficino), a încununat teoria identității dintre *Eros* și *Magie* este Giordano Bruno, într-o carte destul de ignorată, *De vinculis in genere* (*Despre legături în general*). Și din nou Culianu este cel care are meritul de a o fi scuturat de praf. Acțiunea magicianului și a îndrăgostitului este numită de Bruno chiar „a lega" (*vincire*), iar procedeele magico-erotice primesc numele generic de „legături" (*vincula*) (128, p. 129).

*

Față de povestea răpunerii unicornului, în legenda *Sf. Gheorghe draconoctonul*, raportul dintre rolul eroului și cel al eroinei este sensibil diferit. Deși scenariul original este același, protagonistul este în acest caz „sfântul militar". Aparent o umilă victimă a balaurului, fecioara își păstrează însă/încă prerogativele magice.

42. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească; *apud* Victor Brătulescu)

Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din *Viețile sfinților pe luna aprilie*, tipărită la Mănăstirea Neamț în 1834. În Palestina, lângă o cetate, un balaur fioros își face lăcaș într-un iezer (sau într-o grotă), terorizând populația și devorând oamenii și animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine și rândul fetei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peșterii). Când balaurul este gata s-o înghită, apare Sf. Gheorghe – ostaș creștin din armata lui Dioclețian – care,

> în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, s-a răpezit cu sulița și l-a lovit pre acela tare în gâtlej și rănindu-l l-a împilat la pământ, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea *Sf. Gheorghe a poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brâul său și să-l ducă ca pe un câine blând în cetate*, iară norodul cu mirare privind la aceea, și văzând pre bălaur ducându-se de fecioară, au început a fugi de frică. Iară Sf. Gheorghe a zis către dânșii: Nu vă temeți, ci nădăjduiți spre Domnul Iisus Hristos și creadeți întru dânsul, că El m-a trimis pre mine la voi ca să vă izbăvesc de la bălaur. Și *a ucis Sf. Gheorghe pre bălaurul acela cu sabia în mijlocul cetății* și trăgând afară oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc (*cf.* 58, p. 126).

De regulă, în urma acestui „miracol", locuitorii cetății, în frunte cu împăratul, se creștinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălțată prima biserică (vezi și 37, II, p. 193; 40, p. 222).

Iată câteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic:

> [Sf. Gheorghe] zise fetii: *descinde-te fetiță de paftalele tale și leagă bălaurul de gât cu acel brâu al tău*. Și îndată făcu fata așa. [...] Dacă voi vă veți boteza eu oi omorî heara și vom crede în Dumnezeu, iar de nu [vă] veți boteza eu sloboz heara și unul nu veți scăpa [...]. Și ridicându-și mâna lovi șarpele cu sulița [...] și omorî pre acel înfricoșat bălaur (76).

Sigur că simbolistica de factură creștină și-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Simbol al păgânismului înfrânt, Balaurul reprezintă aici pe vechiul zeu („idol"), căruia i se aduceau sacrificii umane. Totuși, înfrângerea balaurului de către erou își păstrează în continuare caracterul de *mit de întemeiere*, de data aceasta al primei biserici și comunități creștine. Dar aceste aspecte nu sunt importante acum.

Ceea ce prezintă interes este supraviețuirea motivelor „legarea monstrului de către fecioară", „aducerea lui legat din zona *extra muros*" și „sacrificarea lui în zona *intra muros*", chiar „mijlocul cetății". Aceasta cu atât mai mult cu cât motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificației creștine a legendei. Sf. Gheorghe putea să-și ducă la îndeplinire misiunea apostolică fără ca neapărat fecioara să lege monstrul. Dacă țin seama și de faptul că episodul omorârii balaurului a penetrat „forțat" în legenda hagiografică a Sfântului Gheorghe, fără ajutorul și, într-un fel, fără voia Bisericii, nu îmi rămâne decât să constat că motivul omorârii/legării balaurului era răspândit și foarte înrădăcinat în mentalitatea populară.

43. Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France)

Așa cum au observat majoritatea exegeților, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică și mitologică – scria Nicolae Cartojan – are nu numai o arie de răspândire destul de întinsă în spațiu, dar, în același timp, își adâncește rădăcinile în afundul veacurilor, până în epoca păgânismului" (37, II, p. 195). Episodul luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul, pentru mântuirea fecioarei, nu aparține *vechilor redacții* ale legendei hagiografice. El a fost preluat din tradițiile populare și anexat, după secolul al XI-lea, la celelalte miracole înfăptuite de sfânt, conform tradiției

hagiografice din Evul Mediu timpuriu (97). Deja în secolul al XIII-lea, arhiepiscopul Genovei – Jacopo da Varazze – a introdus această legendă (inclusiv submotivele care mă interesează) în celebra sa compilație *Legenda aureea* (38), de unde a pătruns în toată Europa, atât în forma literară, cât și iconografică.

Așa cum am spus, nu mă interesează în mod particular motivul „Sf. Gheorghe omorând balaurul" care, în Evul Mediu târziu și în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creștină. În schimb, mă interesează submotivul „fecioara legând balaurul" care, nebeneficiind de o resemnificare creștină, a dispărut în multe dintre cazuri, fiind mai rar atestat. În alte cazuri, submotivul a supraviețuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens. Nemaiînțelegându-se cum poate fecioara (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată: balaurul este cel care ține fata legată. Vezi bibliografia motivului B 11.10.1, „Dragonul ține fecioara legată cu un lanț de aur" (78).

44. *Sf. Gheorghe și balaurul legat de fecioară* (detaliu) (pictură de Paolo Ucello, 1456)

În economia legendei au apărut și alte modificări, poate mai puțin spectaculoase, dar mult mai semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sfântului Gheorghe – datând din 1601, prelucrată și publicată în Germania două secole mai târziu –, fecioara este cea care îl leagă pe balaur, cu propriul ei brâu, dar eroul este cel care îl duce legat în cetatea în centrul căreia îl va sacrifica:

> Grăi fecioarei bunul glas:
> „Sleit balauru-a rămas.
> De el n-ai teamă-i doborât,
> Și pune-i brâul tău la gât".
> Sân-Gheorghe-apoi de lațul său
> Îl trase ca pe-un blând dulău.
> Prin târg îl duseră astfel,
> Mic-mare, toți fugeau de el (114).

Într-o variantă românească din aceeași epocă (începutul secolului al XVII-lea; pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sf. Gheorghe este cel care leagă balaurul și o face (element insolit) cu propriul său „brâu de aur". Totuși, fata își păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor".

> Sveatâi Gheorghe, ce slujea lui Dadian [= Dioclețian] înpărat, luo pre sine panțirul [= veșmântul ostășesc și armele] și brâul de aur cum să cade viteazului [...] Deacă-l văzu pre el, zmău turnă să fugă. Sv[â]ntul Gheorghe ajunse-l și-l înpunse el prin gură și [își] deștinse [= descinse] brâul și-l legă de grumazi și-l deade la fată și-i zâse ei: „Du-l în cetate!". Fata tremura și-l ducea. Sv[â]ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul [= gârbaciul] (115).

Cele două variante prezentate indică limpede direcția involuției motivului mitic, de la tipul 2 la tipul 3 (vezi tipologia propusă mai sus). Ele fac parte dintr-un *subtip intermediar* de trecere: fecioara nu și-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost drastic diminuate. Mai mult decât atât, aptitudinile magico-feminine pierdute de eroină nu au dispărut fără urmă (simptom al tenacității lor), ci au supraviețuit, fiind anexate la cele războinico-masculine ale eroului.

*

În varianta românească a legendei (cea de la începutul secolului al XVII-lea), relația erotică dintre balaur și fecioară este în mod expres formulată. În vederea expunerii prințesei pe malul iezerului în care sălășluiește zmeul, împăratul își „podobește" fata „cu aur și cu argint, ca și la nuntă" și-i spune: „O, dragă fiica mea, [...] zmăul hi-va mie junere [= ginere]" (115).

Așa cum am constatat și cu alte prilejuri, motivul mitic „potolirea foamei monstrului" a înlocuit un motiv mitic mai arhaic: „potolirea foamei sexuale a monstrului". În legenda de mai sus, motivul mitic originar a supraviețuit ca atare, în altele însă, el a fost înlocuit complet sau parțial cu forma coruptă și mai recentă a motivului. Într-o legendă bănățeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubește*"; iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (116).

Semnificativ este și faptul că, de regulă, cu fata nu se mai căsătorește balaurul, ci eroul care l-a răpus. Dar ideea „căsătoriei" a supraviețuit. Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brâului de pe talia fetei (formă simbolică a nudității) și apoi legarea balaurului cu acest brâu. Este un act prin care monstrul este îmblânzit, lipsit de putere, „supus" erotic. Cu alte cuvinte, este „legat" pe cale magico-erotică.

În favoarea acestei interpretări simbolice este suficient să amintesc legenda legării dragonului Tarasque de către Sf. Martha, legendă din hagiografia franceză, în care eroina nu leagă dragonul cu un simplu brâu, ci cu propria-i centură virginală. Arhaicele valențe erotice ale brâului au supraviețuit și în folclorul mitic românesc. Fie că e vorba de „baierul de zmeu" (remediu magico-erotic al fetelor împotriva *zburătorului*), fie de „brâul fecioarelor" (simbol vestimentar al castității, care era dăruit mirelui în preajma nunții) (117).

Privite fiind din perspectiva acestor arhaice valențe magico-erotice ale brâului, gestul sfântului militar de a purta el însuși balaurul în lesă (ca în balada germană) și, mai ales, acela de a lega balaurul cu propriul său brâu (ca în versiunea românească a legendei) devin cu atât mai insolite și mai lipsite de sens. Pierzându-și semnificațiile mito-rituale și magico-simbolice (existente în tipul 2

al legendei), este firesc ca gestul legării balaurului să dispară. Eroinei îi rămâne doar un rol pasiv, de victimă a monstrului (tipul 3). În final, însăși eroina dispare din scenariul legendei (tipul 4).

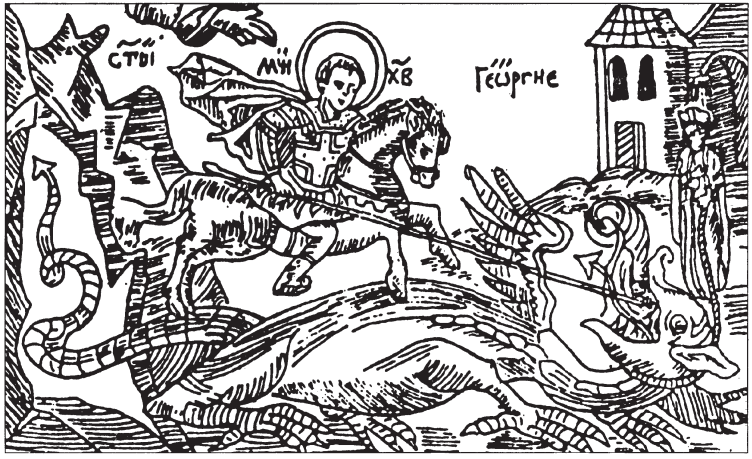
45. Sf. Martha legând dragonul Tarasque

Totuși, submotivul originar („fata leagă balaurul și-l aduce viu în cetate") a supraviețuit în destule texte și imagini (121). În spațiul românesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ târziu (secolul al XVII-lea), el fiind, se pare, precedat de tratarea iconografică a motivului și a submotivului în discuție. Iată câteva ctitorii care conțin în fresce submotivul „legarea balaurului de către fecioară": Voroneț, Hârlău, Dobrovăț, Biserica episcopală din Roman (toate în Moldova; *cf.* 44, pp. 54-56), Biserica Doamnei (București), bisericile din Gura Văii (119), Căzănești, Genuneni, Covrești, Copăceni, Drăgășani (Vâlcea), Vladimir (Gorj), Urși, Vineți (Olt), Ciofrângeni-Ungureni, Cotu (Argeș) ș.a. (85). În decorurile de lemn sculptat ale tâmplelor apar, de regulă, reprezentări parțiale: fie balauri cu zgardă (Biserica Rucăr-Muscel, Mănăstirea Cotroceni etc.; *cf.* 120), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară)

răpune un balaur cu zgardă (Biserica Șerban-Vodă – București, tâmplă expusă la Muzeul Național de Artă al României).

Este interesant faptul că motivul legendar „Sf. Gheorghe omorând balaurul" a penetrat în iconografie în condițiile în care multe dintre *Mineele* bizantine și chiar postbizantine (45, p. 217), precum și *Viețile sfinților* (cu excepția celor târzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvârșite de Sf. Gheorghe. Consultând mai multe *Minee* pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Șaguna), folcloristul Atanasie M. Marienescu era îndreptățit să scrie, în 1874, următoarele:

> Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserice am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal și cu sulița ucide un șerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului (30, p. 233).



46. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară
(gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643)
(desen după original de Adrian Șuștea)

Este simptomatic faptul că nici în *Viața și petrecerea svânților* a lui Dosoftei (Iași, 1682-1686), nici în *Cazania* lui Varlaam (Iași, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului, în capitolul „Mâcenia svântului și marelui mâcenic Gheorghe" (46, pp. 441-450). Și totuși, paradoxal, capitolul respectiv din *Cazanie*

are ca frontispiciu o gravură reprezentându-l pe sfânt călare și înfigând lancea în gura balaurului. Cu coada dispărând în peșteră, balaurul este ținut în lesă de fecioară (vezi gravura de la p. 358). Este un semn că artistul rutean Helias (Ilia) – care a realizat xilogravurile pentru ilustrarea *Cazaniei* (48, p. 193) – nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărții. Dar este și un indiciu privind răspândirea și înrădăcinarea acestor motive în zona și în epoca în discuție.

7. Analogii mito-simbolice

Se poate pune întrebarea de ce am insistat atât de mult asupra figurii Sfântului Gheorghe draconoctonul într-un eseu având ca temă răpunerea Minotaurului de către Tezeu. Multe elemente – formale și esențiale – sunt analoage în cele două legende. Mai mult decât atât, balaurul, prin peștera pe care o locuiește (59) și prin conformația sa serpentiformă, prin poziția sa circulară (*uroboros*), „fără de sfârșit" (60), este un simbol al labirintului.

47. Dragonul și Labirintul (gravură din cartea *De Labyrintho* de Stabius, Nürnberg, 1510)

Asocierea balaurului cu labirintul este frecventă în reprezentările iconografice ale sfinților draconoctoni. Fie că Sf. Gheorghe răpune un balaur în centrul unui impenetrabil labirint vegetal (122), fie că eroul se luptă cu un imens balaur încolăcit, al cărui trup însuși este labirintul. Comentând o gravură a lui Albrecht Dürer, *Lupta Sf. Mihail cu balaurul*, Edgar Papu scrie:

> Lucrarea înfățișează o înfruntare încordată și penibilă cu multiplele, aproape infinitele componente organice ale acelei bestii, în cuprinsul unui colcăitor labirint de capete hidoase, de membrane respingătoare, de gheare uriașe și de țesături cutanee reptilice, încrețite în mișcări spasmodice (123).

Vezi și legenda cosmogonică românească, deja citată, cu șarpele primordial plasat de zeul demiurg în Cosmos sub formă spiralat-labirintică (5, p. 245) și imaginea *Glykon*-ului de la Histria – șarpe fantastic cu cap semiovin-semiantropoid, cu trupul încolăcit sinuos, în forma unui „ghem" labirintic.

Analogia dintre Minotaur și Dragon (amândoi monștri htonieni, hibrizi, distructivi și antropofagi) a condus la reprezentarea dragonului în centrul sau la intrarea labirintului, în unele gravuri medievale (49, p. 23; 6, II, p. 143). De fapt, chiar și în legendele populare din Creta modernă, Minotaurul sălășluind în Labirint este, cel mai adesea, înlocuit cu un demon draconomorf sălășluind în peșteră (*daimonospelios*) (124, p. 228). Mulți eroi legendari (Heracles, Iason, Cadmos) și sfinți creștini (Sf. Silvestru, Sf. Marcel etc.) răpun nu numai dragoni, dar și tauri fabuloși (50), sau răpun dragoni tauromorfi: Ghilgameș pe Huwawa (92, pp. 235 și urm.), Heracles pe Ahelaos, Sf. Martha pe Tarasque (93).

48. Dragonul în centrul Labirintului (gravură italiană)

Dar principalele analogii dintre cele două structuri legendare se referă la motivele care le compun. Legarea monstrului, aducerea „în cetate" și sacrificarea lui sunt, așa cum am văzut, motive comune, generate de aceeași mentalitate mitică. Dar dacă analogia este atât de evidentă, atunci este posibil ca Ariadna să fi avut inițial

(așa cum are Medeea în legenda lui Iason sau fecioara în legenda Sfântului Gheorghe) un rol mai activ în „legarea" monstrului.

49. Cu ghemul și spada, Ariadna și Tezeu în centrul Labirintului (gravură din cartea *De Labyrintho* de Stabius, Nürnberg, 1510)

Unele reminiscențe ale acestui rol prezumtiv par să fi supraviețuit chiar în legendă. După unele versiuni, Ariadna ar fi intrat împreună cu Tezeu în Labirint (6, I, p. 28), iar după altele, ea ar fi rămas la intrarea în Labirint, legându-și de mână începutul ghemului. Rămâne să ni-l imaginăm pe Tezeu (însoțit sau nu de Ariadna) depănând ghemul prin meandrele Labirintului și „legând" Minotaurul cu capătul celălalt al firului. Apoi, Tezeu (ca în imaginea sculptată de Bathycles) sau chiar Ariadna (precum fecioara în legenda Sfântului Gheorghe), sau amândoi îl vor scoate pe monstrul „legat" (îmblânzit), pentru a fi sacrificat în „centrul" cetății. Ambivalența simbolică a firului se manifestă simetric: *el se desfășoară pentru a dezlega* (taina Labirintului) și *se înfășoară pentru a „lega"* (Minotaurul).

Desigur, toate aceste miteme trebuie înțelese dintr-o perspectivă simbolică. Iată, de exemplu, relatată o „legare" similară, tot cu ajutorul unui ghem, într-o veche și celebră *saga* irlandeză, *Peripețiile lui Brain, fiul lui Febal*. Eroul mitic celt Brain rătăcea pe mare în căutarea *Insulei fericirii*. „Regina [insulei] aruncă în el cu un ghem de ață. Atunci Brain prinse în mână ghemul, care i se lipi de palmă. Capătul ației era în mâna reginei, așa că ea îl trase pe Brain la țărm cu tot cu luntrea lui" (51, p. 381).

În final, voi observa și schița doar analogia (în unele privințe, chiar identitatea) dintre cuplurile legendare Tezeu-Minotaur și Oedip-Sfinx. Între Tezeu și Minotaur se află Labirintul, între Oedip și Sfinx se află *Enigma*. Dezorientarea lui Tezeu în fața răspântiilor Labirintului (în limba engleză *maze* = „labirint", dar și „dezorientare"), din care trebuie să aleagă un singur drum corect, este similară cu dezorientarea lui Oedip în fața multiplelor răspunsuri posibile, din care trebuie să aleagă un singur răspuns (cuvânt) corect. Acest „cuvânt corect", *Adevărul* care răpune monstrul, nu este

decât un simbol al *Logos*-ului – o altă „armă" magică a Demiurgului cu care „răpune", ordonează Haosul, creând Cosmosul.

Sfinxul, monstru compozit (antropozoomorf) din aceeași familie cu Minotaurul, este, ca și acesta din urmă, o întruchipare a Haosului. Între ei există însă o diferență, dacă nu esențială, cel puțin semnificativă. Pe când Minotaurul are trup de om (bărbat) și cap de animal (taur), Sfinxul are trup de animal (felină) și cap de om (femeie). Ceea ce sunt la Minotaur brutalitate și agresivitate pură, la Sfinx sunt perversitate și perfidie – nu mai puțin terifiante și ucigătoare (gr. *sphiggx* = „care apasă, strânge, strangulează"). Ca urmare, armele celor doi eroi vor trebui să difere: *securea* la Tezeu și *logos*-ul la Oedip. De fapt, sunt două ipostaze ale *armei Demiurgului*.

Constatarea analogiei dintre cele două legende se dovedește a fi legitimă nu numai dacă le „citim" dintr-o perspectivă mitologică (mitul cosmogenezei), ci și dintr-una ritologică (ritul inițierii și învestirii regale). Astfel, datorită răpunerii „fără arme" a Minotaurului, Tezeu devine noul rege al cetății Atena, după ce el însuși provocase moartea vechiului rege, tatăl său, Egeu. Similar, datorită răpunerii „fără arme" a Sfinxului, Oedip devine noul rege al cetății Teba, după ce el însuși îl ucisese pe vechiul rege, tatăl său, Laios. Deliteraturizate, eliberate de elemente epice și etice care le-au fost adăugate de-a lungul secolelor, cele două legende revin la același mitem.

Voi conchide deci că cele câteva concepte supuse atenției: zeul/eroul demiurg (principiul Ordinii), monstrul (principiul Dezordinii) și „arma" folosită de primul împotriva celui de-al doilea sunt concepte mito-simbolice și protofilosofice esențiale deosebit de complexe și de abstracte ale mentalității arhaice. Miturile, legendele și producțiile folclorice nu transmit, de regulă, decât diferite ipostaze ale conceptelor, și acestea alegorizate. Pentru a putea recupera coordonatele majore ale gândirii arhaice, este nevoie de un demers convergent de însumare și reunificare a diverselor ipostaze sub care se prezintă un concept și de o refacere, în sens invers, a unui parcurs labirintic de la Concret la Abstract, de la Substanță la Esență, de la Tip la Arhetip.

Note

1. Norbert Miller, „Editorial", în *Daidalos. Berlin Architectural Journal*, nr. 3, 1982, p. 9.
2. Pentru o abordare mai largă a problemei, vezi cartea mea *Grădina de dincolo. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
3. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
4. Octavian Paler, *Mitologii subiective*, Editura Eminescu, București, 1975, p. 32 (ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2009).
5. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Editura Academiei, București, 1985.
6. Paolo Santarcangeli, *Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol*, vol. I-II, traducere de Crișan Toescu, cuvânt înainte de Grigore Arbor, Editura Meridiane, București, 1974.
7. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
8. Marcel Brion, *Léonard de Vinci*, Albin Michel, Paris, 1952.
9. I. Banu și A. Piatkowski (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
10. Aram M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, vol. I, P. Geuthner, Paris, 1946.
11. Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, ediție îngrijită de Valeriu Rusu, Editura Minerva, București, 1979.
12. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, București, 1974.
13. Dumitru Bălăeț, „Herodot și săgetarea", în *Viața Românească*, an LXXIX, nr. 5, 1984, pp. 89-96.
14. Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I, Editura Minerva, București, 1986; pentru rolul cosmogonic, de „urzitor" al lumii, al ariciului, vezi pp. 78-94.
15. B.P. Hasdeu, „Bourel, melc și cubelc. Dacii și latinii într-o scoică", în *Columna lui Traian*, nr. 3-6, 1883, pp. 193-212.
16. Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque. Étude psychanalytique*, Payot, Paris, 1970.
17. Charles Gibbs-Smith, Gareth Rees, *Invențiile lui Leonardo da Vinci*, traducere de Valentin Negoiță, Editura Meridiane, București, 1982, pp. 11-23, fig. 1-16.

18. *Pasărea fericirii. Basme populare din China*, traducere de Ileana Hogea-Velișcu și Iv. Martinovici, Editura Univers, București, 1973.
19. I. Banu și A. Piatkowski (coord.), *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
20. Precizez că interpretez Labirintul ca fiind o ipostază a Haosului, din perspectiva mentalității mitice, tradiționale. Interpretarea mea se verifică pe teren. Anchetați fiind în legătură cu o peșteră lungă și ramificată, locuitorii contemporani ai satelor cretane spun că e periculoasă pentru că „este un adevărat labirint, un haos" (124, p. 226).
21. Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, București, 1973, p. 107.
22. Jacques Brill, *Origines et symbolisme des productions textiles. De la toile et du fil*, Clancier-Guénaud, Paris, 1984.
23. I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, Editura Academiei, București, 1959.
24. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York, 1974.
25. Andrei Oișteanu, „Labirint – Ordine și Haos", în *Vatra*, nr. 11, 1983, p. 152/C-152/D. Vezi și *supra*, capitolul „Labirintul. Un monstru arhitectonic".
26. Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981.
27. Mihai Coman, *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
28. Sabin V. Drăgoi, *303 colinde cu text și melodie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1923.
29. *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, Editura pentru Literatură, București, 1964.
30. A.M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, București, 1971.
31. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
32. Elias Lönnrot, *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, traducere de I. Vesper, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1959.
33. Monica Brătulescu, „Motivul leului în contextul colindelor vânătorești", în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 1, 1979, pp. 63-88.
34. Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, vol. I-II, traducere de Maria Carpov, Editura Meridiane, București, 1986.
35. Marie-France Gueusquin, *Le mois des dragons*, Berger-Levrault, Paris, 1981.

36. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Editura Minerva, București, 1982.
37. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I-II, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
38. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tom 3, vol. II, *Iconographie des saints*, Paris, 1956.
39. În legătură cu motivul legării balaurului în Orientul Apropiat, vezi *Vechiul Testament*, unde Iahve îl întreabă pe Iov dacă este în stare să lege balaurul acvatic Leviatan: „Pescui-vei tu Leviatanul cu cârligul pescăresc și-l vei lega de limbă cu frânghia? Poți să-i bagi prin nări o sfoară de papură?" (*Iov*, XL, 25-26). Vezi și *Noul Testament*: „Apoi am văzut un înger pogorându-se din cer, având cheia genunei și un lanț mare în mâna lui. Și a prins pe balaur, pe șarpele cel vechi, care este diavolul și Satana, și l-a legat pe o mie de ani" (*Apocalipsa*, XX, 1-2). În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea (secolul al XII-lea î.e.n.) sunt reprezentate gesturile de apărare magică împotriva acțiunilor malefice ale șarpelui-balaur: un șarpe enorm, cu cuțite înfipte în trup, este legat de gât de un personaj feminin și de coadă de un personaj masculin (vezi Maurice Bessy, *A Pictorial History of Magic and Supernatural*, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 și 238). O imagine similară apare în iconografia alchimică (41, pp. 67; 124, pl. 14).
40. Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Imprimeria Națională, București, 1947.
41. Judy Allen, Jeanne Griffiths, *The Book of the Dragon*, Orbis, Londra, 1979.
42. *Iconi ot Balkanite – Sinai, Greția, Balgaria, Yugoslavia*, Sofia, Belgrad, 1966.
43. Konrad Onasch, *Icônes de la Russie ancienne*, Siloé, Paris, 1982.
44. Victor Brătulescu, „Elemente profane în pictura religioasă", în *Buletinul Comisiunii monumentelor istorice*, an XXVII, fasc. 80, Vălenii de Munte, 1934, pp. 49-67.
45. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, Editura Meridiane, București, 1979.
46. Varlaam, *Cazania*, 1643, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.
47. Florea Mureșanu, *Cazania lui Varlaam. 1643-1943. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944.
48. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1980.
49. Francis Huxley, *The Dragon. Nature of Spirit, Spirit of Nature*, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.

50. Pe stelele mitraice reprezentând sacrificiul de taur, acesta este întotdeauna dublat, la partea inferioară, de un șarpe htonian.
51. Victor Kernbach, *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
52. Spre deosebire de Adam, reprezentat în bisericile românești mânuind (după „izgonirea din rai") uneltele tranșante, Eva – femeia primordială – mânuiește furca și fusul (44, p. 60). Vezi indicațiile iconografice din cărțile de pictură bisericească: „Adam cu o sapă lucrează pământul, iar Eva, dinaintea lui, cu furca în mână, toarce" (45, p. 93). Fecioara Maria – „femeia primordială" din tradiția neotestamentară – a devenit și ea un fel de patroană a torcătoarelor. În reprezentarea iconografică a *Bunei Vestiri*, ea „poartă fusul cu fuior de mătase" în fața Arhanghelului Gavriil înarmat cu lance (45, p. 127). Erminiile au preluat această imagine din *Protoevanghelia lui Iacov*, unde Arhanghelul o găsește pe Maria „șezând la masa sa și torcând purpură" (40, p. 194). Vezi și nota 55.
53. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
54. Ovidiu, *Metamorfoze*, cartea VI. În legendele populare românești este atestată o confruntare similară: păianjenul o provoacă pe Maica Domnului la un concurs de tors. Vezi Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904, pp. 98-105.
55. *Gortyna* este și numele locului din Creta unde, după unele versiuni, era localizată legendara cavernă-labirint a Minotaurului (6, I, p. 128).
56. Paul Faure, *Viața de fiecare zi în Creta lui Minos, 1500 î.e.n.*, traducere și prefață de Emil Condurachi, Editura Eminescu, București, 1977.
57. Denia Mateescu, *Uccello*, Editura Meridiane, București, 1976.
58. Stelian Metzulescu, „Din simbolurile artei plastice creștine: reprezentarea Sf. Gheorghe și dragonul", în *Mitropolia Banatului*, an XV, nr. 1-3, 1965, pp. 123-144.
59. Nu numai în reprezentări iconografice balaurul este figurat cu coada dispărând în cavernă – ca, de exemplu, în gravura din *Cazania* lui Varlaam (47, p. 94) –, dar și în textele hagiografice: în legenda franceză a Sf. Bié, cel care răpune dragonul de la Vendôme, se spune că monstrul era atât de lung, încât, chiar atunci când ieșea din peșteră, coada sa rămânea întotdeauna înăuntru (35, p. 80).
60. În baladele românești (tip *Iovan Iorgovan* sau *Șarpele*), monstrul apare încolăcit în forma *Uroboros*-ului: „Șerpe mare-ncolăcit" (30,

p. 490); sau „[Balaorul] un cerc că se făcea" (Nicolae Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*, Editura Minerva, București, 1975, p. 108); sau „Munte ocolit,/ Șarpe-ncolăcit" (Al.I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, Editura Minerva, București, 1974, p. 33; și *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. III, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 14); sau „Sta procletu-ncolăcit/ Și cu capul tot pe trup" (63, p. 184).

61. Lucian din Samosata, *Œuvres complètes*, traduction de Berlin de Ballu, vol. I-II, Librairie Garnier Frères, Paris, f.a.
62. Vincenzo Cartari, *Imagini delli Dei degl'antichi* (Veneția, 1647), Akademische druck, Graz, 1963.
63. *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, București, 1970.
64. Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București, 1979.
65. Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva, București, 1972.
66. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, București, 1980.
67. *Floarea Darurilor– Care mai întâiu s-au fost tradus din grecească în rumăneaște și tipărită la Tipografiea din Znagov în Țara Rumâneascâ, iară la anul 1808 tipărită în Brașov după acel Orighinal; iară acum a treea oară tipărită în Sibiiu în Tipografiea lui G.C.*
68. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 191-206. Vezi și ediția a II a cărții, apărută la Editura Polirom, Iași, 2012.
69 Andrei Oișteanu, „The Unicorn. Zoomythological Commentaries", în *Ethnologica*, București, 1982, pp. 63-79, fig. 3 și 4. Vezi și Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Polirom, Iași, 2012, ilustrațiile de la pp. 216-217.
70. *The Unicorn Tapestries*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1974.
71. C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
72. Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978.
73. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
74. Pentru analogia simbolică dintre *melc* și *bou* și, respectiv, dintre *melc* și *șarpe*, iată câteva mărturii folclorice și lingvistice. În 1883, B.P. Hasdeu demonstra că *bour(el)* era un vechi sinonim, de origine latină, al daciculuI *melc*. Argumente: supraviețuirea în românește a denumirii *bourel* pentru melc și faptul că „în dialectul

venețian *melcul* se cheamă până astăzi *bovolo*, adecă din punct în punct românul *bour* din latinul *bovulus*" (15). În recitativele infantile folclorice melcul are „coarne bourești" (prin deformare, „boierești"), iar în ghicitori melcul este o vietate „cu coarne ca boul, cu șea ca un cal, [care] se urcă pe copaciu ca un șearpe" (Petre Ispirescu, *Legende și basmele românilor, Ghicitori și proverburi*, vol. I, Bucuresci, 1872, p. 154). „După ce se face mare, [melcul] iese din căsuță sau și-o leapădă și devine năpârcă-șarpe", susțin credințele populare (72, p. 289). „La scară mică și în mod metaforic, melcul se comportă precum balaurul", susțin exegeți ai mitologiei populare (14, p. 209). Pentru polivalențele magico-simbolico-religioase ale cochiliei, scoicii, melcului, vezi 7, pp. 164-198.

75. *Walhala și Thule. Mituri și legende vechi germanice*, repovestite după izvoare de Mihai Isbășescu, vol. I-II, Editura Minerva, București, 1977.
76. Teodor Bălășel, „Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia", în *Arhivele Olteniei*, nr. 54-55, 1931-1933, pp. 107-121.
77. Artur Gorovei, *Literatura populară*, vol. II (*Descântecele românilor*), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
78. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.
79. Antti Aarne, Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, FFC 184, Helsinki, 1961.
80. Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, traducere de Zoe Petre, Editura Eminescu, București, 1985.
81. Mircea Eliade considera că răpunerea Minotaurului, urmată de hierogamia dintre Tezeu și Ariadna, sunt două dintre probele unui arhaic rit de inițiere – *cf. Rites and Symbols. The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper & Row, New York, 1975, p. 109.
82. Insolit în acest capitol este mijlocul de „legare" a monstrului: prin asmuțirea celor opt vânturi asupra lui. Imaginea nu este totuși singulară. În înfruntarea cosmogonică dintre Marduk și dragonul Tiamat, primul îl paralizează pe ultimul în același fel: „El împinse în ea [Tiamat] pe vântul cel rău, și ea nu-și mai putea închide buzele. În timp ce vânturile turbate îi umplură corpul, trupul i se înțepeni, gura rămase încleștată, deschisă" (3, p. 43). (Și în mitologia română „Vântul turbat" și „Vântoasele" au darul de a paraliza ființele.) În speculațiile cosmologice indiene, elementele componente ale Universului (respectiv ale organismului) sunt legate prin vânturi (respectiv sufluri) ca într-o „țesătură pneumatică".

Ruperea acestor „fire cosmice" (vânturile) echivalează cu dezintegrarea Universului, cu regresiunea lui în Haos (vezi 83, pp. 212-214).

83. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.
84. Elisabeth Haich, *The Wisdom of the Tarot*, New York, 1975.
85. Mulțumesc istoricului de artă Andrei Paleolog pentru amabilitatea de a-mi fi oferit informațiile referitoare la ctitoriile din Țara Românească.
86. Iată câteva concluzii la care a ajuns Mircea Eliade în această privință. „Androginia divină este, pur și simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea biunității divine; gândirea mitică și religioasă, înainte de a exprima acest concept al biunității divine în termeni metafizici (*esse* și *non esse*) sau în termeni teologici (*manifestat* sau *nonmanifestat*), a început prin a-l exprima în termeni biologici: bisexualitate" (88, p. 420). În privința androginiei inițiale a zeului/omului primordial și a fenomenului mito-religios ulterior, de scindare a acestuia într-un cuplu de zei/eroi sexualizați (zeu și zeiță, erou și eroină), vezi un bogat material la 83, pp. 95-154; 87, pp. 71-108; 88, pp. 420-425.
87. Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942.
88. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974.
89. *Epopeea lui Ghilgameș*, traducere de V. Șerbănescu și Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.
90. Constantin Mohanu, *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. VI, Editura Minerva, București, 1975.
91. I.-Aurel Candrea, „Preminte Solomon", în *Cercetări folklorice*, vol. I, București, 1947, pp. 91-106.
92. S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Științifică, București, 1962, pp. 235 și urm.
93. Vezi relația etimologică *taur-Tarasque* la Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, Editura Univers, București, 1977, p. 99. Și în folclorul românesc, balauri taurocefali sunt răpuși/alungați/legați de vrăjitoare: „Bălaur, bălaur/ Cu cap de taur,/ Du-te-n pustie,/ Ca nimeni să nu te știe,/ Că de nu ti-i duce/ Cu drăgla te-oiu trage,/ Cu săcurea te-oiu tăia" (*cf.* Traian G[h]erman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928, p. 150).
94. Vezi, de exemplu, acest motiv epic în basmul german *Hänsel și Gretel* (Frații Grimm) și în basmele românești *Copiii văduvului și iepurele, vulpea, lupul și ursul* (Petre Ispirescu), *N-aude, N-avede* (C. Fundescu), *Cerbul de aur* (D. Stăncescu), *Legenda cucului* (Sim. Fl. Marian) ș.a.

95. Unii sfinți creștini luptători cu balaurul din tradiția franceză leagă monstrul cu *stola* (35, p. 101), piesă de vestimentație preoțească de forma unei fâșii înguste de stofă lungă de 3,5-4 m. Și în acest caz, legarea propriu-zisă suplinește „legarea" magică, produsă cu ajutorul unei formule taumaturgice scrise sau rostite. Pe *stolă* era brodat textul „Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaoth" (96), imnul serafimilor din viziunea profetului Isaia (*Isaia*, VI, 3).
96. Ene Braniște, *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 517.
97. Nicolae Cartojan considera că legenda luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacții ale legendei hagiografice [...] după secolul al XI-lea" (37, II, p. 196), pe când Nicolae Densușianu credea că „lui Sf. George începe a i se atribui lupta cu balaurul numai din secolul al XIV-lea încoace"; *cf. Dacia preistorică*, ediția a II-a, Editura Meridiane, București, 1986, p. 309.
98. În *Upanișade* (mai ales *Muṇḍaka* și *Bṛhadāraṇyaka*), astfel de metafore sunt frecvente. „Even as a spider sends forth and draws in its thread, [...] even so the whole creation arises from the Eternal [Brahma]", „in him [Spirit] are woven the sky and the earth and all the regions of the air". Brahma este „acela pe care lumile sunt țesute, ca bătătura și urzeala" (vezi *The Upanishads*, translation from the sanskrit by Juan Mascaró, Penguin Books, 1971, pp. 75, 79 ș.a.). Pentru comentarii, vezi Mircea Eliade, *Images et symboles...*, ed. cit., p. 150; René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, Véga, Paris, 1931, cap. XIV, pp. 178-188; Silvia Chițimia, „Motivul vălului", în *Luceafărul*, nr. 5, 5 februarie 1983.
99. „Țesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine («țesătura lumii»)", conchide Constantin Noica, încercând el însuși să reînnoade „fire" semantice demult rupte (Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 23; vezi și Stelian Dumistrăcel, *Lexic românesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 204-205). „A țese nu e numai a predestina (antropologic) și a pune laolaltă realități diferite (cosmologic), dar, de asemenea, a *crea*, a face ceva din propria-ți substanță, așa cum își țese păianjenul pânza" (Mircea Eliade, *Patterns...*, ed. cit., p. 181).
100. Pentru o motivare originală a opoziției Dedal-Talos, plecând de la opoziția dintre tipurile de unelte și instrumente inventate de unul și de celălalt, vezi Manuela Tecușan, „Circle and Line as Patterns in Greek Presocratic Thought", în *Studii clasice*, XXIII, București, 1985, pp. 13-20 (mai ales p. 15).

101. Ion Barnea, „Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi", în *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, an XIV, nr. I, 1963, p. 191.
102. Pentru *Calea laptelui*, ca fiind „Calea rătăcită", vezi Tudor Pamfile, *Cerul și podoabele lui, după credințele poporului român*, București, 1915, pp. 188-192. Pentru constelația *Șarpele* sau *Calea rătăciților*, vezi I. Otescu, *Credințele țăranului român despre cer și stele*, București, 1907, p. 19. În ornamentația ouălor de Paști, în tradiția populară românească, „Calea rătăcită" este „modelul cel mai răspândit pe tot cuprinsul țării"; *cf.* Artur Gorovei, *Ouăle de Paști*, București, 1937, p. 103.
103. Marta Weigle, *Spiders and Spinsters. Women and Mythology*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.
104. „La poule qui chante, la fille qui siffle, *le gars qui file*, le coq qui pond" sunt – pentru înțelepciunea populară – situații care compromit ordinea socială și echilibrul cosmic (22, p. 67).
105. Una dintre excepții este cea formulată de Plinius cel Bătrân: „fusele pentru lucratul lânii" au fost inventate de un erou legendar, Closter, și nu de o eroină (*Naturalis historia*, VII, 196). Evident, nu este decât o excepție care confirmă regula, căci Closter este „fiul Arachnei", legendara țesătoare (126, p. 60).
106. Walter F. Otto, *Dionysos. Le Mythe et le Culte* [ediția originală, 1933, în germană], Mercure de France, Paris, 1969, p. 192.
107. Într-o versiune caucaziană (abhază) a mitului prometeic, eroul cu puteri supranaturale (Aram-Xut'u) este legat cu un singur și simplu fir de către Dumnezeu: „«Am să te înfășor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi!». «Cum să nu», îi răspunse Aram-Xut'u. Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii și firul se preschimbă într-un lanț"; *cf.* Georges Charachidzé, *Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă*, traducere și note suplimentare de Barbu Slușanschi și Dan Slușanschi, Editura Meridiane, București, 1988, p. 123. Similar se întâmplă lucrurile în legendele populare românești referitoare la ferecarea Diavolului: „Dumnezeu, cum îl văzu așezat, zise «amin» și deodată Necuratul s-a văzut legat cu trei lanțuri de fier groase și încătușate de nu se mai putea mișca. [...] Și de atunci stă diavolul înlănțuit și ferecat ca de o stâncă de piatră!" (53, p. 18). În legenda caucaziană nu este vorba atât de „echivalența simbolică dintre fir și lanț", cum crede Georges Charachidzé, cât de revelarea naturii magice a actului legării. Firul și lanțul au doar rostul de a „vizualiza" un act de „legare" magică, produsă de un gest magic (*semnul crucii*) și, respectiv, de un cuvânt magic (*amin*). Vezi și nota 95.

108. Ciobanul din colindă este, în aceste cazuri, un erou civilizator și întemeietor, de tipul Sfântului Hilaire, de exemplu. Conform unei legende hagiografice din secolul al VI-lea e.n., Sf. Hilaire a alungat balaurii din insula Gallinaria, „sporind astfel pământul oamenilor, căci omul a venit și s-a așezat pe pământul fiarei" (V. Fortunatus, *Vita Sancti Hilarii*; *cf.* 34, II, pp. 44-45).
109. Aurelian Sîrbu, „Florile-s dalbe", texte ceremoniale din Hunedoara, în *Folclor literar*, vol. V, Timișoara, 1983, pp. 265 și urm.
110. Pentru descrierea celor două supraputeri (cetatea arhaică Atena și utopicul regat al atlanților) și a confruntării dintre ele, vezi Platon, „Timaios", 17-27, în *Viața Românească*, nr. 12, 1987, pp. 53-59, în traducerea lui Cătălin Partenie, și comentariul acestuia, „Cetatea ideală între utopie și mit", la pp. 50-52.
111. Pentru o discuție vizând semnificația morții regelui Egeu, vezi H. Jeanmaire, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité bellénique*, Bibliothèque Universitaire, Lille, 1939, pp. 363 și urm.
112. Într-un basm românesc, prințesa – victimă a balaurului de la fântână – îl ajută pe erou, dar într-un mod insolit: eroul străpunge balaurul nu cu săgeata, ci cu un ac de păr luat din capul fetei (vezi funcția de „legare" a acului de păr, a agrafei etc., care strâng la un loc, leagă părul). Pare a fi aici și un act cu conotație erotică. Ca și scoaterea brâului de pe talia fecioarei (dez-băierea/dez-bărarea; *cf.* nota 117), scoaterea acului din părul fecioarei (des-pletirea) este un gest erotic. Finalul este cel clasic. Dat fiind că a răpus balaurul, eroul se căsătorește cu prințesa, iar împăratul îi cedează tronul (Petre Ispirescu, basmul *Copiii văduvului...*).
113. Imaginea înfrânării și încălecării unui bou este, *stricto sensu*, absurdă, nerealistă. Pentru latini (la poetul Horatius, de exemplu), proverbul *Bovi clitellas imponere* („a pune șaua pe un bou") era folosit cu sensul de „a face ceva imposibil". Din punct de vedere mitic însă, imaginea e plină de sens: a „lega", a înfrâna, a îmblânzi, a domina daimonul respectiv. Nu numai în colinde și în credințe apare, așa cum am văzut, acest topos, ci și în folclorul copiilor, unde regăsim imaginea încălecării unui demon bovimorf, Murga (personificare a norilor), în vederea domolirii furtunii (vezi Andrei Oișteanu, „Murga. O ființă mitologică", în *Vatra*, nr. 9, 1986 și nr. 10, 1986; și Andrei Oișteanu, „Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timișoara, 1988, pp. 51-80. Vezi și *infra*, capitolul „Folclorul copiilor"). Într-o colindă de vânare a leului (un „leu" bovimorf, căci are coarne), eroul învinge, pune „zgardă" (frâu) și încalecă

pe leu: „Cum l-adusă,/ Jos mi-l pusă/ Zgarda-n cap că i-o ţâpară/ Şi frumos l-încălecară". În final, junele este slăvit de oameni pentru „C-aduce [în târg] leu-nzgărdat/ 'Nzgărdat, nevătămat/ Cum e bun de-ncălecat" (109, pp. 279-281).

114. *Balada populară germană*, traducere, cuvânt înainte şi note de Ionel Marinescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, p. 85.
115. Florian Dudaş, *Manuscrisele româneşti medievale din Crişana*, Editura Facla, Timişoara, 1986, p. 126; şi Florian Dudaş, *Manuscrisele româneşti din Bisericile Bihorului*, partea a II-a, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1986, p. 66.
116. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrâneşti şi doine*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 482, şi, respectiv, V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, Bucureşti, 1973, p. 315.
117. Vezi Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste şi ceremonialul de nuntă*, Editura Facla, Timişoara, 1987, pp. 149-150, din care mai spicuiesc următoarele: „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brâu de lână, la care se făcea un nod (aşa-zisul *nod herculean*) şi pe care mirele îl desfăcea în patul nupţial. În obiceiurile de nuntă româneşti, dezlegarea brâului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brâului: mirele primea din partea miresei un «brâuleţ» ţesut de ea [...]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificaţia ancestrală a brâului simbolic. Dezlegarea brâului nupţial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existenţială şi de a renunţa la regimul de castitate. Cuvântul românesc *a se dezbăra* [...] trebuie să fie înrudit cu *a se dezbăiera*, însemnând iniţial gestul respectiv cu întreaga sa gamă de valori morale şi psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul «a scăpa de la anumite oprelişti externe sau interne», corespondentul său în rusă *rapojasat'sja* (marcând prin structura internă acelaşi gest ritual) a căpătat o semnificaţie negativă, «a-şi da frâu liber», «a sfida normele morale»" (*ibidem*, p. 150). Obiceiul roman al dezlegării brâului miresei în noaptea nunţii este consemnat de Paulus (*apud Fest*, 63, 18M, s.v. *cingillo*; *cf.* R. Ferwerda, „Le serpent, le nœud d'Hercule et le caducée d'Hermes. Sur un passage orphique chez Athénagore", în *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, august 1973, pp. 104-105). Pentru obiceiul românesc, vezi 118, p. 78, şi Sim. Fl. Marian, *Nunta la români*, 1890, p. 261.
118. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III, Editura Muzicală, Bucureşti, 1978.
119. Vezi Teodora Voinescu, *Radu Zugravu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, pl. 10; vezi şi pl. 25 – un desen în peniţă, cu acelaşi subiect.

120. Constantin Prut, *Fantasticul în arta populară românească*, Editura Meridiane, București, 1972, vezi planșele.
121. Iată doar câteva exemple iconografice: o miniatură engleză din secolul al XV-lea (41, pagina de titlu), o pictură realizată de Uccello, cca 1456 (57, pl. 50), o miniatură etiopiană (coptă) din secolul al XVII-lea (41, p. 54), o icoană bulgărească din 1667 (42, p. 135), două icoane rusești din secolele XV-XVI (43, fig. 21 și 23) etc.
122. Vezi, de exemplu, tabloul *Sf. Gheorghe omorând balaurul* al pictorului ceh Josef Mánes (1820-1870).
123. Edgar Papu, „Ipostaze zguduitoare în manierism (II)", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 2-3, 1986, p. 94.
124. Paul Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, De Boccard, Paris, 1964.
125. Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy. The Secret Art*, Avon Books, New York, 1973.
126. Plinius, *Naturalis historia*, vol. II, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2001.
127. Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, traducere de Sorin Paliga, Editura Meridiane, București, 1989.
128. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, ediția a II-a, Editura Nemira, București, 1999 (ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2012).
129. Ion Taloș, *Lupta voinicului cu leul. Mit și inițiere în folclorul românesc*, Editura Academiei, București, 2007.
130. Adrian Fochi, „Colindul leului", în *Limbă și literatură*, vol. XXVI, București, 1970, pp. 99-112.

VI. Folclorul copiilor. Reminiscențe magico-rituale

„Copilăria este vârsta sensibilității
metafizice prin excelență."

Lucian Blaga, 1937

1. *Homo ludens – Homo magus*

De la primele atestări și comentarii privind folclorul copiilor români (A. Maria del Chiaro – 1718, Moise Fulea – 1815) la studiile și antologiile de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (G. Dem. Teodorescu, Al. Lambrior, P. Ispirescu, I. Pitiș, P.N. Papahagi, Al. Bogdan, Gr. Tocilescu, B.P. Hasdeu, I.S. Floru, T. Pamfile) și până la lucrările contemporane (I. Mușlea, I.C. Chițimia, Emilia Comișel, Gh.I. Neagu, V. Medan, Ivan Evseev etc.), creațiile infantile s-au bucurat de o atenție susținută din partea cercetătorilor și culegătorilor de folclor. Punctele de vedere din care a fost abordat domeniul au fost multiple și diferite: etnografic, etnomuzical, lingvistic, poetic, psihologic, pedagogic. Puține sunt totuși studiile care au încercat să lămurească problema în profunzime, focalizând cercetarea cu scopul de a elucida unele „pete albe" din folclorul copiilor. Originea, evoluția și semnificațiile unor formule-recitative cu pregnant caracter magic sau a unor jocuri și jucării specifice vârstei (șotron, zmeu, arșice etc.) sunt încă tot atâtea semne de întrebare.

Folclorul adulților a beneficiat de cercetări sensibil mai complexe, mai profunde și mai eficiente decât cel al copiilor, nu atât la nivelul culegerii materialelor de teren, cât mai ales la cel al

comentării simbolice și al exegezei hermeneutice. Motivele acestei situații nu sunt greu de bănuit: pe de o parte, (pre)judecata că manifestările folclorice infantile ar fi mai sărace sau chiar lipsite de date privind arhaica mentalitate mitică și, pe de altă parte, conștiința că abordarea și cercetarea acestor creații folclorice implică o dificultate mult sporită.

Dacă primul motiv este, în bună măsură, nefondat și, ca atare, păgubitor, al doilea are un suport real. Sunt cunoscute, în genere, problemele de „arheologie culturală" cu care se confruntă cercetătorul creațiilor mito-folclorice:

1. intuirea locului unde trebuie „săpat";
2. „dezgroparea" unor relicve acoperite de aluviuni;
3. interpretarea lor printr-o corectă decodare a simbolurilor;
4. îndepărtarea elementelor și semnificațiilor suprapuse (când? cum? de ce?);
5. adăugarea celor dispărute (când? cum? de ce?);
6. reconstituirea prin extrapolare, pe baza câtorva fragmente, a unui întreg fenomen mito-arhaic;
7. argumentarea originii și evoluției fenomenului sociocultural respectiv;
8. raportarea lui la fenomene mito-rituale universale ș.a.m.d.

Ei bine, toate aceste probleme se amplifică și se complică substanțial atunci când este vorba de folclorul copiilor. Terenul devine mai alunecos, capcanele sunt mai multe și mai greu de evitat, astfel că orice interpretare își păstrează caracterul de probabilitate, devenind arareori o certitudine. Cauzele acestui fenomen sunt multiple. Iată schițate doar câteva:

a) Puternica înclinație spre ludic a copilului, tentat să introducă elemente gratuite și aleatorii, dictate doar de plăcerea jocului. Etnomuzicologul George Breazul, de exemplu, a intuit faptul că sonoritatea recitativelor copiilor este similară incantațiilor magice ale adulților, dar a remarcat în același timp faptul că, de regulă, copilul „modifică și desfigurează cuvintele, desfăcându-le cât mai mult de sensul lor propriu, real și rațional, artificializându-le sau creând, pur și simplu, forme de cuvinte, înșiruiri de silabe sau sunete onomatopeice fără sens și fără alt scop decât cel de sonoritate și ritm, născocite pentru satisfacerea nevoii de plăcere senzorială

și de trăire în irealul și fantezia proprii dezvoltării psihice a vârstei respective" (34). Din aceste cauze, la paralogica specifică mentalității magico-mitice se adaugă un alt factor alterant: paralogica specifică mentalității ludico-infantile;

b) Preluarea de către copii, din folclorul adulților, a diverselor elemente și motive ajunse desuete, lipsite de semnificație și, ca atare, abandonate de aceștia din urmă;

c) Preluarea unor motive semnificative, dar golite de semnificații prin necunoașterea sau neînțelegerea lor de către copii.

Aceste cauze și multe altele încă au făcut ca migrarea diverselor motive folclorice dintr-un tip de mentalitate, cu anume caracteristici (matură, magică, stabilă, lent evolutivă), într-un alt tip de mentalitate (infantilă, ludică, labilă, accelerat evolutivă) să se producă pe direcții greu previzibile și în forme câteodată irecognoscibile. Eludând pentru moment dimensiunea diacronică a evoluției și simplificând mult, s-ar putea vizualiza acest fenomen complex de aculturație prin imaginea unui fascicul luminos care trece dintr-un mediu într-altul cu caracteristici optice diferite.

Dar definitorii pentru psihologia infantilă nu sunt numai caracteristicile care deviază și modifică manifestările magico-rituale și concepțiile mitice ale adulților, ci și (sau mai ales) cele care fac din copil un bun receptor al acestora: curiozitate excesivă, mare putere de asimilare și memorare, tendință de a imita comportamentul adulților, înclinație către miraculos și fantastic, solidaritate spontană cu natura etc. „Copilăria este vârsta sensibilității metafizice prin excelență" (1), observa Lucian Blaga, încercând să definească și să motiveze o anume viziune mitică asupra lumii și o anume intuiție a modelelor arhetipale, proprii psihologiei infantile.

Antropologi, etnologi și psihologi au remarcat – tranșant sau nuanțat – faptul că, în unele privințe, *copilăria omului repetă copilăria omenirii*, cu alte cuvinte că psihologia copilului și cea a primitivului au destule puncte comune. Antropologul E.B. Taylor susținea că gândirea mitică este produsul „spiritului uman în stadiu infantil" (*Primitive Culture*, 1871), iar, mai târziu, Sigmund Freud (*Totem und Tabu*, 1913) sublinia paralelismele dintre gândirea magică, animistă și totemică a primitivului și gândirea copilului (35). C.G. Jung pleacă de la premisa că *ontogenia* repetă *filogenia*:

> Așa cum evoluția corpului embrionar repetă preistoria sa, tot astfel mintea se dezvoltă trecând printr-o serie de etape preistorice [...]. Deoarece copilul este mic, iar gândurile sale conștiente sunt puține și simple, noi nu realizăm profundele complicații ale minții infantile, bazate pe identitatea sa originară cu psihicul preistoric. Această *minte originară* este tot atât de prezentă și încă funcțională la copil pe cât sunt stadiile evolutive ale omenirii în corpul său embrionar. [...] În inconștientul copilului putem observa forța (și universalitatea) simbolurilor arhetipale (36).

Nici distanța dintre actul ritual (propriu adultului din societățile arhaice) și actul ludic (propriu copilului) nu este atât de mare. Jung a sesizat asemănarea dintre cele două forme de autoexprimare. Faptul pare evident dacă ținem cont – odată cu olandezul Johan Huizinga – de caracterul ludic al manifestărilor rituale și de caracterul ritual al celor ludice (2).

Nu numai antropologii și psihologii au relevat astfel de analogii, ci și istorici ai artei. Plecând de la premisa că „înțelegerea artei copilului este indispensabilă pentru înțelegerea oricărei arte primitive", esteticianul Michał Sobeski trece în revistă paralelismele formale și esențiale dintre arta primitivă și cea infantilă. Concluzia cercetătorului polonez este tranșant exprimată: „...una dintre cele mai pure manifestări ale primitivismului absolut este arta infantilă" (37).

Fie că unele motive mitico-rituale sunt „reinventate" de către copii, fie că sunt preluate de la adulți, este sigur faptul că folclorul copiilor joacă rol de depozitar al acestor motive, devenite fără sens pentru adulți și, ca atare, abandonate de aceștia. Desigur, fenomenul de restructurare/destructurare continuă și în cadrul folclorului infantil (conform altor legi însă), dar, prin preluarea de către copii a unor motive abandonate sau pe cale de a fi abdandonate de către maturi, dispariția acestora este mult întârziată. Astfel, folclorul copiilor devine un fel de *muzeu cu vestigii*, a cărui vizitare este întotdeauna profitabilă pentru cercetătorul civilizațiilor și mentalităților arhaice. „Folclorul arhaic supraviețuiește încă în credințele «rituale» ale copiilor", constată pe bună dreptate Carl Gustav Jung (36).

Este interesant de urmărit felul în care anumite manifestări magico-rituale (colindele, plugușorul, sorcova, paparudele, caloianul etc.) – ale căror vechime și importanță covârșitoare în viața

colectivității adulte sunt bine cunoscute – au ajuns, în ultimul timp, numai (sau mai ales) în repertoriul copiilor. Un fenomen în egală măsură simptomatic și spectaculos este cel al căderii în desuetudine, pentru maturi, a basmelor. Foarte probabil, acestea ar fi sortite dispariției dacă n-ar fi păstrate și astfel salvate pentru copii, care, din fericire, mai au încă nevoie de ele. Parafrazându-l pe Mircea Eliade – care scria: „Se întâmplă ca ceea ce la un trib este învestit cu prestigiul mitului, la cel vecin să nu fie decât un simplu basm" (3) –, s-ar putea spune că, în unele cazuri, ceea ce la adulți era învestit cu prestigiul mitului, pentru copii a devenit un simplu basm.

Așa cum au observat și alți cercetători ai culturii populare, manifestările folclorice infantile ar putea fi clasificate – din punctul de vedere al proveniență lor – în mai multe categorii distincte:

1. *Create de copii pentru uzul copiilor* – manifestări folclorice infantile propriu-zise, care definesc creativitatea pură a copilului și „ale căror tematică și structură oglindesc cu fidelitate orizontul copilăresc, (manifestări) create anume pentru satisfacerea nevoilor culturale proprii" (6, p. 399).
2. *Create de maturi pentru uzul maturilor, dar preluate de copii* – manifestări folclorice create de maturi, dar care, degradându-se și pierzându-și semnificațiile majore, au fost abandonate de aceștia și preluate de copii (numesc fenomenul „preluare prin degradare").
3. *Create de maturi pentru uzul copiilor și preluate de aceștia din urmă la îndemnul primilor* („preluare prin îndemnare"). Adultul a crezut că inocența și candoarea copilului sunt calități esențiale, în măsură să amplifice forța și eficiența unui demers magico-ritual.

Observând asemănarea (câteodată identitatea) dintre descântecele adulților și recitativele copiilor, Ovidiu Papadima credea că explicația acestui fenomen „nu poate fi redusă la anexarea de către copii, în repertoriul lor, a unor descântece auzite de la cei maturi. Tonalitatea lor e în general infantilă – și aceasta poate să fi constituit o circumstanță care a facilitat trecerea, dar nu cauza însăși. Mai degrabă, s-ar putea emite ipoteza că, în trecut, a existat – mult mai bogat și mai precis conturat – un complex de anumite descântece pentru copii, create pe potriva mentalității și

preocupărilor acestora (38, p. 419). Cele două tipuri de preluări din folclorul adulților (numite de mine „prin degradare" și „prin îndemnare") au acționat – de la caz la caz – fie independent, fie concomitent și este dificil, credea Ovidiu Bârlea, să se discearnă „care dintre cei doi factori a operat în fiecare caz și în ce măsură au conlucrat, cu eventuala preponderență a unuia" (6, p. 400).

Impusă de o multitudine de cauze eterogene, trecerea unor motive mitico-rituale de la o categorie de vârstă la alta s-a produs treptat, lent și insesizabil și, în consecință, este greu de stabilit *cum* și, mai ales, *când* a avut loc migrarea unuia sau altuia dintre motive. La sfârșitul secolului al XIX-lea, de exemplu, un informator popular din preajma orașului Brașov declara următoarele: „[Astăzi] unele jocuri s-au și pierdut, de nu le mai joacă nimeni, altele... au rămas de nu le mai joacă decât copiii, pe când altădată [probabil încă în copilăria informatorului – n. A.O.] se juca și muieri și oameni însurați" (4). În 1943, țărani români din Transnistria declarau că, „pe vremea lui Nicolae" (țarul, 1894-1917), umblau la colindat „cu steaua" de Crăciun „numai flăcăii, copiii nu" (69). În 1937, vorbind despre imaginea pe care o avea copilul asupra satului natal, ca fiind un microcosmos așezat *în centrul lumii*, Lucian Blaga afirma: „Îmi pot foarte bine închipui că până mai acum vreo sută și ceva de ani satele românești să fi reprezentat de fapt, pentru oamenii de toate vârstele, ceea ce ele astăzi mai reprezintă doar pentru copii" (1, p. 40).

Ar fi absurd să îmi închipui că pot, pe baza unor astfel de informații, să stabilesc epoca (fluctuantă, de la caz la caz) când astfel de fenomene au avut loc. Strict orientativ însă, pot presupune că, pe teren românesc, ele s-au produs relativ recent, cu vreo două-trei secole în urmă. Mai importantă este ipoteza că degradarea unor manifestări folclorice ale adulților și preluarea lor de către copii depind și de „viteza de degradare" a acestora, diferită de la o colectivitate etnică la alta, de la o civilizație la alta. La diverși autori clasici – Pollux, Strattis (*Fenicienele*), Eustatius, Suidas, Aristofan (*Insulele*), Euripide (*Fenicienele*, 523) – se găsesc informații prețioase referitoare la descântecele infantile de invocare a Soarelui. După cum susține Pollux, invocația tip „Apari, o, amice Soare" era adresată de copii Soarelui „ori de câte ori vreun nor acoperea fața acestui zeu" (*cf.* 19, p. 215). Cu același scop magic, de „a ajuta" astrul solar, copiii din satele românești rostesc și astăzi recitative similare, de tipul „Răsai, Soare, frățioare..."

(39, p. 252; 40, p. 16), sau „Ieși, Soare, din închisoare [a norilor]" (19, p. 220), sau „Luci, Soare, luci..." (40). Simptomatic este faptul că descântece magice similare sunt încă atestate (e drept, mai rar) și în folclorul adulților (38, p. 419; 20, p. 150).

Este firesc să presupun că acest fenomen se datorează faptului că procesul de degradare a anumitor manifestări magico-rituale – urmat de dispariția acestora sau de preluarea lor de către copii – s-a desfășurat sensibil mai lent în cadrul civilizației daco-romane și române (mai conservatoare) decât în cadrul celei grecești sau romane, de exemplu. Această teză a fost formulată și de Mircea Eliade: „Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țăranii din Europa Centrală și Sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer" (5, p. 17), sau, într-o altă formulare: „De multe ori, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană" (5, p. 191).

O informație aparent minoră, dar plină de semnificații, ne oferă Ion Creangă în ale sale *Amintiri din copilărie* (deci evenimente petrecute în nordul Moldovei pe la jumătatea secolului al XIX-lea):

> Și mama... îmi zicea... când începea a se ivi soarele dintre nouri după o ploaie îndelungată: „Ieși, copile cu părul bălan afară și râde la soare, doar s-o îndrepta vremea".

Comentând această informație, folcloristul Ion Mușlea observa faptul că, procedând astfel, mama povestitorului „se supunea inconștient unui ritual străvechi, desigur păgân" (41).

Este în acest caz un exemplu clasic de ceea ce am numit „preluare prin îndemnare", pentru că, la îndemnul mamei, copilul practică un act de „magie homeopată", bazat pe principiul *similia similibus curantur*: părul auriu al copilului ademenește Soarele, voia bună reclamă vremea bună, ieșirea copilului din „închisoarea" casei (claustrare datorată ploii îndelungate) îndeamnă ieșirea Soarelui din „închisoarea" norilor. În astfel de situații, copiii posedă o gamă întreagă de recitative magice pe care le rostesc.

Povestitorul nu le amintește, dar trebuie să fi fost una de tipul „Ieși, Soare, din închisoare" (19, p. 220), sau de tipul:

> Fugi ploaie călătoare,
> Că mămuca-i vrăjitoare
> Și te-ajunge Sfântu' Soare
> Și-ți taie ale picioare [...]
> Cu cuțite ascuțite,
> Cu topoare ruginite,
> Cu securea Domnului,
> Cu cuțitul omului (7, p. 363).

Anume în acest caz rolul copilului pare a fi cel al unui „împuternicit". El ademenește Soarele sau amenință norii, dar nu atât cu autoritatea sa, cât cu cea a mamei (vrăjitoarei). Adevărata forță magică este un apanaj al acesteia:

> Și vremea se îndrepta după râsul meu – continuă Ion Creangă. Știa, vezi bine, Soarele cu cine are de-a face, căci eram feciorul mamei, care... știa a face multe și mari minunății, alunga nourii cei negri de pe deasupra satului nostru și abătea grindina în alte părți, înfigând toporul în pământ afară, dinaintea ușii...

Într-adevăr, în această zonă (în nordul Moldovei, dar și în alte regiuni ale României) este atestată această practică magico-rituală: „Când plouă cu piatră și-i cumpănă mare", gestul magic de a înfige toporul (sau altă unealtă) în pragul casei este dublat de rostirea unui descântec ritual de tipul celui prezentat mai sus (20, p. 150; 8, III, pp. 55-56).

2. Decapitarea rituală

Am văzut că incantațiile copiilor de amenințare a stihiilor meteorologice (incantații ce fac obiectul studiului de față) sunt câteodată depozitare ale unor străvechi concepții mitice sau obiceiuri rituale practicate înainte vreme de comunitatea adultă. Am văzut, de asemenea, cât de alunecos este terenul în acest domeniu și cât de dificilă este operația de a discerne dacă un motiv este rodul

unei supraviețuiri miraculoase, dar autentice sau rodul unor simple, dar atât de frecvente gratuități ludice. Voi risca totuși unele ipoteze de lucru, urmând ca acestea să fie confirmate sau infirmate de eventuale descoperiri sau cercetări ulterioare.

În incantațiile la care mă refer au supraviețuit probabil mai multe straturi succesive de practici rituale. Cea mai surprinzătoare reminiscență și cea mai arhaică practică pare a fi cea a sacrificiilor umane. Printre multiplele forme prin care este amenințată sau îmbunată stihia meteorologică apar adesea recitative de tipul:

Cu sabia lui Mihai,
Cu toporul Domnului,
Taie capul omului
(nordul Moldovei – 7, p. 574; 42, p. 28);

*

Cu sabia Domnului,
Cu cuțitul orbului,
Taie capul omului
(sudul Moldovei – 8, III, p. 54);

*

Cu sabia lui Mihai,
Cu toporul Domnului,
Hârști! capul omului
(Bucovina – 20, p. 151; 8, III, p. 56);

*

Cu sabia Domnului,
Taie gâtul omului
(Făgăraș – 9, p. 163) ș.a.m.d.

Problema sacrificiilor umane este mult prea complexă ca să intru acum în detalii, dar câteva puncte de sprijin pentru această ipoteză merită să fie schițate. Se știe că astfel de rituri sângeroase erau practicate în vechime, din diverse rațiuni magice, de mai toate populațiile: evrei (*Facerea*, XXII), sciți (Herodot, *Istorii*, IV, 62),

50. „Jertva lui Avraam" („Avraam și-a întins mâna și a apucat cuțitul ca să junghie pe fiul său"; *cf. Facerea*, XXII, 10) (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)

geți (Herodot, *Istorii*, IV, 94; Iordanes, *Getica*, 40-41), celți (Diodor, *Biblioteca istorică*, V, 29), germani (Tacitus, *Anale*, I, 61), traci (Strabon, *Geografia*, XI, 14, 14) ș.a.m.d.

Dar pe mine mă interesează acum anumite sacrificii umane: cele produse (în special prin decapitare) cu scopul de a alunga, de a îmbuna – într-un cuvânt, de a stăpâni stihiile acvatice sau meteorologice. În forme degradate sau camuflate, ele se regăsesc în diverse practici, credințe sau legende:

a) În practicile de *Caloian* (caz în care stihia este lipsa ploii, seceta prelungită). Putem întrevedea în scenariul ritual care cuprinde „omorârea", „îngroparea" și „bocirea" unei păpuși antropomorfe supraviețuirea unor arhaice rituri de sacrificii umane, produse cu scopul „dezlegării" ploilor. În Moldova, la confecționarea din lut a antropoidului (de mărime maximă: „cea a unui copil de șapte ani"), „este urmărită și respectată, până în cele mai mici detalii, asemănarea cu modelul uman" (47, p. 116). Intonat de copii, recitativul care dublează ceremonia („Caloiene, Iene/ Du-te-n cer și cere/ Să deschiză porțile/ Să sloboază ploile..." sau „Iene, Iene, Scaloiene/ Du-mi-te la Dumnezeu/ Și te roagă tot mereu/ Să dea drumul cerului/ Ca să curgă ploile..."; *cf.* 19, p. 247; 40, p. 153) sugerează statutul de *mesager* între oameni și zeu al eventualului sacrificat, tot așa cum geții trimiteau „un sol... cu poruncă să-i

facă cunoscute [zeului] lucrurile de care, de fiecare dată, aveau nevoie" sau „căruia îi dau însărcinări încă fiind în viață" (Herodot, *Istorii*, IV, 94).

b) Tot o păpușă antropomorfă din smoală sau lut era îngropată sub vatră în riturile de „legare" a ploii, practicate de regulă de cărămidari. Nu voi intra acum în amănunte privind aceste practici magico-rituale complexe. Voi menționa doar faptul că felul cum se desfășoară ritul sacrificial al cărămidarilor, rit care avea menirea de a ține departe norii întunecoși de „chipul Soarelui" – *se jertfește prin decapitare* un animal (ied, vițel, vacă, bivol sau câine) și chiar un substitut uman, se pune carnea în burduful plin cu apă al animalului, după care se pune burduful „sub vatra focului" (14, p. 478; 44, p. 13) –, este uimitor de asemănător cu felul în care descrie Herodot sacrificiile de animale și de oameni practicate de mesageți (al căror zeu suprem era Soarele) și de sciți (*Istorii*, I, 214-216; IV, 60-61).

c) În practicile de meteorologie magico-rituală nu au supraviețuit, ca în cazurile de mai sus, doar sacrificiile de simulacre umane, ci și simulacrele de sacrificii umane. În unele zone ale României (Bucovina, Vrancea etc.), pentru dezlegarea ploilor în caz de secetă nu este purtată în procesiune funerară și aruncată în râu sau îngropată o păpușă antropomorfă, ci se simulează întreg ceremonialul de înmormântare pe un copil viu, în carne și oase, de regulă o fată de 13-15 ani, îmbrăcată în mireasă, ca orice fată care moare fecioară (47, p. 120; 40, p. 148).

d) Frecventele mituri, legende și basme în care apare episodul salvării de către erou a fetei sacrificate de colectivitate pentru a îmbuna balaurul (din fântână, râu, mare etc.) care oprește apele.

e) Episoadele mitico-legendare privind sacrificarea unui om pentru declanșarea sau oprirea unor fenomene meteorologice. Iată doar două exemple concludente: legenda biblică a lui Iona, sacrificat de marinari pentru încetarea furtunii marine („Deci l-au luat pe Iona și l-au aruncat în mare și s-a potolit urgia ei", *cf. Profetul Iona*, I, 15), și mitul Ifigeniei, care trebuia să fie *sacrificată prin decapitare* pentru declanșarea vântului marin („Primește sângele neprihănit din gâtul gingaș de fecioară/ Și dă acestor nave prielnică plutire", *cf.* Euripide, *Ifigenia la Aulis*) (50). Faptul

că în ultima clipă, pe altar, zeița Artemis o înlocuiește pe Ifigenia cu o căprioară arată epoca genezei acestei legende: când sacrificiul uman era încă prezent în memorie, dar, în fapt, fusese înlocuit deja cu sacrificiul de animale.

f) În credințele românești referitoare la solomonari – „cei care poartă vremurile" – se spune că din „școala de solomonari" ies cu unul mai puțin decât au intrat, ceea ce mă face să bănuiesc că, în cadrul acestor „inițieri meteorologice", se practicau și (simulacre de) sacrificii umane (43, pp. 166-259).

g) Cel mai insolit exemplu de probabilă camuflare ulterioară a unor practici rituale care presupuneau sacrificii umane îl găsim în legendele românești privitoare la „sfințirea" lui Ilie. Acesta, un om ca toți oamenii, păcălit de diavol, își omoară (de regulă, decapitează) părinții sau soția și copilul: „Sf. Ilie intră în casă și, necăjit de vorbele diavolului, scoate sabia și dă cu sete mare în capul patului unde erau culcați mă-sa și tată-său, și le-a tăiat la amândoi capul" (45, p. 183). Aparent paradoxal, în urma acestei „crime" (= jertfe), Dumnezeu îl ridică pe Ilie la cer, făcându-l stăpânul furtunilor, fulgerului și tunetului.

h) În legenda lui Numa Pompilius – mare preot și al doilea rege legendar al Romei, după Romulus – este descris felul în care, după o furtună îngrozitoare, suveranul se „tocmește" cu Jupiter pentru a înlocui *sacrificiile umane prin decapitare* (ritual care te făcea stăpân al fulgerelor) cu sacrificii de substitute sau cu ofrande alimentare. Iată dialogul descris de Ovidiu (*Fastele*, III, 333) și de Plutarh (*Numa*, XV):

> *Numa*: Spune-mi, care-i ispașa trăsnetului..., părinte de zei?
> *Jupiter*: Taie un cap.
> *Numa*: ...voi tăia un cap de la ceapa din strat.
> *Jupiter*: De la om.
> *Numa*: Părul lua-vei.
> *Jupiter*: Un suflet.
> *Numa*: De pește.
> *Jupiter* (*cedând*): Cu astea trăsnetul tu să-l îndupleci...

i) Să-l mai amintesc pe legendarul frigian Lityerses, fiul regelui Midas, care-i omora – *prin decapitare* cu secera – pe străini (voi

reveni la problema *xenocidului ritual*), ca sacrificii aduse pentru secerișul recoltei.

j) În fine, pe cât de interesantă, pe atât de cutremurătoare este supraviețuirea, până în secolul al XIX-lea, în sate românești din Serbia, a *sacrificiilor rituale prin decapitare* a bătrânilor neputincioși, în condiții economice critice (secetă, compromiterea recoltei etc.).

> Data sortită uciderii rituale – consemnează Romulus Vulcănescu – trebuia să fie o zi de lucru. Dis-de-dimineață bătrânul în cauză, fără să știe sau conștient, dar fără să protesteze, era îmbrăcat în straie de sărbătoare, apoi la namiază era scos în *bătătura satului*, salutat cu respect de săteni. Fiul lui, o rudă apropiată sau un cetaș din neam îi punea un *drob de mălai copt* pe cap și în liniștea abătută a celor de față îi spunea: „Nu te omorâm noi, ci mălaiul ăsta" și brusc, fără să aștepte un răspuns sau să schițeze un gest de șovăială, zdrobea capul bătrânului cu *un fier de plug*.

Practici rituale similare sunt atestate și la sârbi, muntenegreni și macedoneni; aceștia din urmă îi decapitau cu secera pe bătrânii neputincioși (46, p. 204).

*

Deși exemplele sunt multiple, mă opresc aici și trec la alt tip de posibile argumente. Am văzut în legendele hagiografice referitoare la Sf. Ilie, în cele istorice referitoare la Numa, precum și în alte legende și practici rituale că, pentru a stăpâni stihiile dezlănțuite ale naturii, condiția era sacrificiul uman. Dar nu înfăptuit oricum, ci anume *prin decapitare*. Or, în invocațiile magico-meteorologice ale copiilor, fără excepție, felul sacrificiului este același: „Cu sabia [toporul] Domnului/ Taie capul omului". „Sabia/toporul Domnului" pare a fi o armă rituală de sacrificiu.

Ion Taloș, care a acordat atenție acestui tip de omor ritual, subliniază faptul că „decapitarea... trebuie să fi avut odinioară semnificații pe care azi nu le mai cunoaștem". Iată câteva concluzii la care a ajuns acest cercetător în urma studierii bibliografiei internaționale: tăierea capului era o modalitate „arhaică de a omorî", era considerată ca fiind o moarte „cinstită" (spre deosebire de moartea prin spânzurare – considerată ca „necinstită"); „moartea

prin decapitare constituie și o dovadă de nevinovăție", ea „permite continuarea vieții, îngăduie o existență postumă" etc. (48). Or, toate aceste caracteristici ne îndreptățesc să credem că decapitarea a fost folosită mai ales în riturile sacrificiale. La studiul lui Ion Taloș adaug o excelentă carte a lui Paul Henri Stahl, în care etnologul prezintă foarte sistematic funcțiile rituale ale decapitării, mai ales în Europa de Sud-Est (49).

Un alt argument este prezența lui Mihai în scenariul atât de sumar și cu semnificații atât de greu lizibile al invocațiilor infantile. Plecând de la un recitativ infantil clasic de meteorologie magică („Vino, Soare, pe răzoare..."), care se încheie cu versurile „Și sabia lui Mihai,/ Capul turcului să-l tai", B.P. Hasdeu este convins că e vorba de „o mențiune autentică despre Mihai Viteazul" și luptele sale cu turcii. Spre deosebire de alt cântec despre Mihai Viteazul, considerat de Hasdeu ca fiind pseudopopular, „prea artificial", „prea istoric", o făcătură „a vreunui dascăl" etc., recitativul magic din folclorul copiilor îi smulge savantului exclamații patriotice entuziaste: „Iată popor în toată puterea cuvântului!" (33). În această capcană nu a căzut doar B.P. Hasdeu în 1879, ci și Vasile Bogrea în 1921 (51, p. 226) și I.C. Chițimia în 1971 (52, p. 295).

După părerea mea, este într-adevăr vorba de un voievod, dar nu de Mihai Viteazul, ci de „mai marele voievod al oștilor îngerești" (7, p. 621), adică de Arhanghelul Mihail. Sf. Mihail (sărbătorit la 8 noiembrie, în ziua de *Hranghel*, corupere din „Arhanghel") este un personaj biblic căruia însă i s-au acordat, în folclorul românesc, atribute funerare și psihopompe inedite: este purtător al „Sabiei morții". În ziua de Hranghel, fiecare creștin aprinde o lumânare pentru a lumina „calea întunecoasă" a celor ce mor de *moarte năprasnică* (inclusiv, probabil, de moarte rituală).

Cea mai răspândită credință populară cu privire la Arhanghelul Mihail este aceea că ia sufletele oamenilor „în ceasul cel de moarte":

> Atunci când vede că trupul este aproape să-și dea sufletul, sfântul *taie capul muritorului cu sabia*. Acum, nevăzut, sângele mortului se risipește în toate părțile și de aceea, după moarte, în casa omului se văruiește din nou și se spală rufele (21, p. 77).

În tradiția populară, „sabia Arhanghelului" este echivalentă cu „toporul Domnului": „Dumnezeu are topor, cu acela vine arhanghelul [Mihail] și taie capul la om, dinapoi, după cap, când moare"

(7, p. 574). Acestor imagini din eresurile adulților le corespund recitativele infantile de tipul: „Cu sabia lui Mihai/ Cu toporul Domnului/ Taie capul omului” (42; 20, p. 151) și „Cu măciuca [sabia] lui Mihai/ Sus pe cap/ După cap/ Curge sânge mohorât” (12, p. 59).

51. „Sf. Arhanghel Mihail” (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)

În ziua de *Hranghel*, finii merg cu colăcei la nașii lor; vezi recitativul infantil „Stai ploaie călătoare/ Că e mâine sărbătoare [Hranghelul?],/ Sărbătoarea nașului/ Din capu' orașului" (11, p. 146). În aceeași zi se face *turtă de mălai* cu unele atribute magice și oraculare; vezi recitativele de tipul „Cu căciula lui Mihai/ Plină cu coji de mălai" (33; 51, p. 273) sau „Cu un mai/ Cu un pai/ Cu plăcintă de mălai" (13, p. 94).

3. De la sacrificii umane la ofrande alimentare

De-a lungul timpului, sângeroasa practică a sacrificiilor umane a fost supusă unei serii de modificări care vizau „îmblânzirea" ritualului. Inițial, cel sacrificat (la geți, de exemplu) era „tras la sorți" (Herodot, *Istorii*, IV, 94) sau era „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filosofia" (Clement din Alexandria, *Covoarele*, IV, 8) sau „cel mai frumos și mai bun dintre ei (geți)" (Enea din Gaza, *Teofrast*). Ulterior, cei sacrificați erau aleși dintre sclavi, condamnați la moarte sau prizonieri. Așa cum apare pe Columna lui Traian, se pare că geto-dacii *decapitau* prizonierii romani și le înfigeau capetele în pari, pe zidurile cetăților. Iordanes (*Getica*, 40-41) scria despre geți că-l înduplecau pe zeul Marte „printr-un cult sălbatic (căci victimele lui au fost prizonierii uciși), socotind că șeful războaielor trebuie împăcat prin vărsare de sânge omenesc". Unii autori consideră că altarul de andezit de la Grădiștea Muncelului era folosit la sacrificii de oameni și animale. Acest lucru pare să fie dovedit de un „lighenaș" colector, tăiat în piatră, descoperit sub pavajul de andezit. (Pentru sacrificarea rituală a unor prizonieri, criminali, sclavi etc. la celți, scandinavi, greci, vezi 23, p. 103; 65, p. 229.)

Mult mai târziu, rolul de „țapi ispășitori" a fost jucat, de multe ori, de indivizii alogeni, mai ales de străinii necreștini (evrei, turci), considerați ca provocatori ai stihiilor malefice (molimă, cutremur, secetă, furtună, eclipsă etc.). Este posibil ca unele frânturi din incantațiile copiilor să fi păstrat în „memorie" astfel de practici arhaice de *xenocid*: „Cu cuțitul lui Mihai/ Taie capul jidului" (9, p. 164), sau „Cu căciula [sabia] lui Mihai,/ Dă-mi încoace druga,/ Să omor pă Iuda,/ Iuda a murit,/ Apa a ieșit" (11, p. 126), sau „Și sabia lui Mihai/ Capul turcului să-l tai" (8, II, p. 105; 33, p. 36). Problema xenocidului ritual am tratat-o pe larg cu alt prilej (70).

Desigur, toate aceste recitative infantile – care par a fi memorat ritualuri sângeroase, ieșite din uz din vremuri străvechi – sunt atestate relativ rar și, în orice caz, în colecțiile vechi de folclor al copiilor. Fenomenul este firesc, având în vedere faptul că „formele cele mai arhaice sunt tocmai cele mai rar întâlnite – scrie V.I. Propp; ele sunt eliminate sub presiunea unor forme noi, care au căpătat o răspândire universală" (10, p. 5). Treptat, sacrificiile umane au fost „îndulcite", luându-le locul sacrificiile de animale (vezi legenda Ifigeniei) și prinosurile alimentare (vezi, mai sus, tradiția legată de regele roman Numa). În această situație, ar fi normal să depistăm în incantațiile copiilor eventualele „forme noi".

Recitative magico-meteorologice de alungare a ploii (tip „Treci, ploaie călătoare..."), care ar putea fi considerate ca amintind de sacrificii de animale, nu sunt foarte des atestate: „Cu toporul Domnului,/ Cioc în capul boului" (11, p. 146), sau „Cu resteiul jugului,/ Poc în capul porcului" (42), sau „Cu sabia lui Mihai,/ Cu toporul Domnului,/ Cioc în capul boului/ Și fă zeamă omului" (42). Omul sacrificat este înlocuit cu animalul, dar practica decapitării se perpetuează. Ultimul recitativ sugerează o altă practică magică uzuală: carnea animalului jertfit era preparată și mâncată în mod ritual (53).

În schimb, abundă recitativele ce amintesc de ofrande alimentare, care aveau menirea de a opri ploaia, grindina sau furtuna:

Stai, ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare
Și nenica ghiocel [diecel?]
Și ți-a face-un colăcel
Și ți-a da de sufletel (7, p. 363);

sau

Stai, ploaie curgătoare,
Că te-ajunge Sfântu' Soare
Cu un mai,
Cu un pai,
C-o bucată de mălai (20, p. 120);

sau

Treci, vâltoare călătoare,
Că-ți dau pâine și cu sare (40, p. 31).

Pentru a ademeni Soarele afară din nori, copiii îi oferă în incantații „turtițe moi" (40, p. 14), sau „bulci [= franzele], din alea mai dulci" (40, p. 12), sau „pită cu unsoare [= untură]", „pită cu turtă", „pită cu fragi" etc. (54, p. 136). Amenințarea pentru alungarea stihiei a fost substituită cu oferta pentru îmbunarea ei, iar tonul imperativ a fost înlocuit cu unul invocativ.

În incantații infantile de tipul: „Pita popii s'o 'năcrit/ Și a noastră s'o 'ndulcit" (9, p. 163), sau „Domnul face pita/ Pita se despică/ Ploaia nu mai pică/ Nici o țirică" (11, p. 146), sau „Popa frământă pita/ Pita se dospește/ Ploaia se oprește" (9, p. 162; 40, p. 28), se observă relația direct proporțională dintre pregătirea rituală a ofrandei de către un „popă" păgân și oprirea ploii. Aceeași determinare magică se regăsește în unele atestări (destul de rare) privitoare la mai vechi practici ale adulților: ca să oprească ploile, vrăjitoarele pun într-o strachină tot soiul de grâne, un ou, cânepă și din toate acestea fac o *turtă* pe care „de o țin pe cuptor, e secetă" (7, p. 861). La rândul lor, solomonarii alungă furtuna cu grindină folosind „o turtă [făcută] din cel întâi aluat", pe care o prepară cu „toate bucatele ce sunt pe masă" (20, p. 155).

Din aceste fragmente magico-ludice pot încerca să reconstitui un vag scenariu ritual: oficiantul („vrăjitoare", „solomonar", „popă", „diacon" etc.) prepară o turtă cu valențe magico-rituale, pe care o împarte („Pita se despică", „Rupe pâinea-n două"), o bucată fiind consumată în mod ritual, iar cealaltă fiind oferită planetei sau stihiei îmbunate. Recitativul magic rostit de copii la lună nouă (crai nou) pare să confirme acest scenariu:

> Lună, lună nouă,
> Rupe pâinea-n două
> Și ne dă și nouă:
> Ție jumătate,
> Nouă sănătate (11, pp. 122-124; 14, p. 126).

Într-adevăr, practica se regăsește la adulți, care întâmpină „craiul nou" cu pâine (sau mămăligă), din care o parte este mâncată, iar cealaltă parte este aruncată în direcția Lunii, pentru sănătate și prosperitate (14, p. 126). O împărțire asemănătoare a ofrandei în bucăți rezultă din versurile copiilor de invocare a Soarelui de primăvară sau a Lunii noi:

Una mie,
Una ție [planetei invocate],
Una popii Irimie (33, p. 36; 11, p. 123).

Acest tip de practică religioasă este extrem de vechi, datând din preistorie, deci dinainte de invazia triburilor indo-europene pe continentul nostru (mileniile IV-III î.e.n.) (vezi 66).

Odată cu degradarea și dispariția acestor practici sacrificiale, s-a pierdut funcția magico-rituală a ofrandelor, astfel că, în folclorul infantil mai nou, prinosurile alimentare tradiționale (pâine cu sare, colac, pită, turtă etc.) au fost înlocuite în cadrul invocațiilor cu alte produse, mai puțin rituale, dar mai pe gustul copiilor – mere dulci, nuci, alune, cireșe, fragi, mure și chiar (se putea altfel?) bomboane: „Luci, Soare, luci,/ Că-ți dă baba nuci/ Și unchesul mere dulci" sau „Ieși, iute, iute, Soare/ Că-ți dau un pumn de bomboane" etc. (11, p. 147; vezi și 12, p. 54).

Iată cum, de la sacrificiile umane cele mai arhaice până la prinosurile alimentare cele mai banale, folclorul copiilor pare să fi păstrat în memorie (e drept, fragmentar și ambiguu) mai multe etape succesive ale acțiunilor rituale care aveau odinioară menirea de a opri/diminua fenomenele meteorologice malefice și de a le declanșa/amplifica pe cele benefice.

4. Meteorologia magică a cărămidarilor

Un alt tip de invocații folosite de copii sunt cele care-și au sorgintea în sistemul complex de rituri practicate mai ales de cărămidarii specializați, de regulă țigani (67), pe perioada facerii chirpicilor pentru case noi. Cărămidarii (țiglarii) i-au impresionat pe copiii satului prin procesul propriu-zis de fabricare a chirpicilor: cu picioarele goale, se amestecă lut cu apă și cu paie, se pun chirpicii în forme de lemn și se lasă să se coacă la soare. Dar mai ales cărămidarii i-au influențat pe copii printr-o serie de practici rituale și invocații magice de alungare a norilor. Am amintit deja de ritualul îngropării sub vatră a unei păpuși antropomorfe și a unui animal sacrificat. Astfel de practici și incantațiile magice care le însoțeau erau secrete păzite cu strășnicie de către cărămidari, „pentru că [de s-ar afla] și-ar pierde puterea de a mai

lega ploaia" (14, p. 480). Dar ce poate fi ținut ascuns de ochii curioși și fascinați ai copilului?!

Procesul de fabricare a chirpicilor, mai ales coacerea lor la soare, reclama neapărat vreme frumoasă și însorită. Ploaia ar fi întârziat sau chiar ar fi compromis rezultatul muncii. În această situație, scopul principal al practicilor rituale și invocațiilor magice ale cărămidarilor era acela de „a lega ploile" pe toată perioada coacerii chirpicilor (31). În aceste practici și incantații își au originea formulele recitative prin care copiii invocă soarele:

Cărămidă lucitoare [udă],
Dă, Doamne, să fie soare;

sau

Cărămidă moale [necoaptă],
Dă, Doamne, soare;

sau

Cărămidă arzătoare [care trebuie arsă],
Dă, Doamne, să iasă soare;

sau cele de „legare" a ploii:

Cărămidă rea [necoaptă],
Dă, Doamne, să stea [ploaia];
Cărămidă veche,
Dă, Doamne, să-ncete;
Cărămidă rece,
Dă, Doamne, să plece ș.a.m.d. (11, p. 144; 13, p. 98; 40, p. 90).

Îndată ce procesul de coacere a chirpicilor era încheiat, ploaia putea fi „dezlegată":

Cărămidă nouă,
Dă, Doamne, să plouă.

Numărul disproporționat de mare al recitativelor de oprire a ploii și de invocare a Soarelui, față de cele de „dezlegare a ploii",

este simptomatic: scopul principal al practicilor rituale efectuate de cărămidari era, evident, acela de a „lega ploile", și nu invers.

*

Ecouri ale unui alt gest ritual, practicat mai cu seamă de cărămidărese, se regăsesc de asemenea în folclorul copiilor. Este vorba de așa-numita *clocire a cărămizilor*. Femeile cărămidarilor, de regulă cele bătrâne, sau vrăjitoarele tocmite anume se așezau pe câteva cărămizi ca pe niște ouă, simulând clocirea lor. Făceau aceasta tot timpul cât dura coacerea la soare a cărămizilor. Mecanismul de funcționare a gândirii magice este ușor de bănuit: nu va ploua, nu vor fi nori și soarele va arde cărămizile atât timp cât bătrânele vor „cloci ouăle de lut".

Doar cu un veac în urmă această mentalitate era atât de înrădăcinată și de generalizată, încât în 1884, de exemplu, în comuna Mihai Viteazul (Ialomița), două cărămidărese au fost acuzate de comunitatea satului că au oprit ploile „clocind" șapte cărămizi timp de două luni. Ele au fost date în judecată și procesul chiar s-a ținut, dar – în final – au fost achitate (14, p. 480).

În acest caz s-a apelat la un sistem juridic instituționalizat. De regulă însă, se aplica legea nescrisă a comunității: cel prins că practica astfel de „boscoane" (farmece), care aduceau prejudicii economice colectivității, era bătut sau amenințat cu moartea ca să pornească ploile. „Cărămidarii sunt cei ce totdeauna leagă ploile", sună o credință populară din Moldova, culeasă la sfârșitul secolului al XIX-lea. Sătenii „se întreabă care om a legat ploile și se necăjesc [= se chinuie] a-l găsi, ca să-l bată, să dezlege ploile" (28, p. 257). „Dezlegarea ploilor o face cel care a legat ploaia, dacă e descoperit și amenințat că va fi omorât" (14, p. 480).

Revenind la folclorul copiilor, voi consemna faptul că vestigii ale acestor credințe magice și gesturi rituale pot fi recunoscute într-o serie de recitative extrem de răspândite, intonate de copii când vor să oprească ploaia:

Plouă, plouă,
Într-o casă nouă
Babele se ouă;
Ouăle de lut,
Casele se mut (40, p. 26).

Este un recitativ pe care, cu toate că am copilărit departe de mediul rural, îl strigam și eu cât mă ținea gura, laolaltă cu ceilalți copii ai cartierului, fără măcar a-i bănui originea sau semnificația. Probabil că aceste „ouă de lut" (cărămizi clocite) se încărcau de valențe magice, astfel că puteau fi folosite (prin spargere sau aruncare în apă) în acțiuni rituale cu scop opus: declanșarea ploilor. În unele părți, recitativul de mai sus continuă cu alte versuri semnificative:

> Băieții le-adună [ouăle]
> Și face furtună (11, p. 145);

sau

> Băieții le-adună,
> Le pune-n căciulă
> Și le dă pe gârlă (40, p. 25).

Ipoteza de mai sus este confirmată de credințe populare culese în jurul anului 1900: „Cineva fură de la țiganii cărămidari o cărămidă nearsă" – sună „credința cea mai lățită" în Banat, Muntenia și Făgăraș – „și o aruncă în apă [sau «în puț» sau «la roata morii»] și ploile se dezleagă" (9, p. 66; 55, p. 93), sau „Alți cărămidari pun o femeie de clocește ouă [de lut] și tot ei o scoală; dacă ar sparge atunci toate ouăle, ar îneca ploile lumea" (20, p. 125; 14, p. 482), sau „S-aude, zic unii, că în vârful unui copac înalt s-a fost găsit o babă clocind două pietroaie. Copacul a fost tăiat din rădăcină și așa baba a picat moartă jos. Pietroaiele au fost azvârlite în Dunăre și ploile s-au dezlegat apoi prin părțile acelea" (20, p. 125).

5. Omul, partenerul zeului

Am comentat până acum, din folclorul copiilor, câteva formule recitative de tip mai mult invocativ: recitative care imploră, ademenesc sau „îmbunează" fenomenele meteorologice. O altă categorie importantă este aceea a recitativelor de tip imperativ. Din punct de vedere tipologic, ele pot fi încadrate în rândul

descântecelor de tip „poruncă directă cu amenințări și îngrozire", conform primei încercări de clasificare a descântecelor românești făcute de Artur Gorovei (15, p. 107). Iată sintetic un astfel de recitativ care, sub diferite forme și variante, identice în esență, se regăsește în toate regiunile țării și, ca atare, în majoritatea antologiilor de folclor infantil:

Fugi, ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare
Și te-ajunge Sfântul Soare
Și-ți taie ale picioare,
Cu un mai, cu un pai,
Cu sabia lui Mihai,
Cu cuțite ascuțite,
Cu topoare ruginite,
Cu securea Domnului,
Cu cuțitul omului.
Adu mamă druga,
S-o omor pe murga,
Murga a murit,
Soarele-a ieșit.

Chiar și numai acest recitativ, folosit încă de copii, este în măsură să dovedească uriașa valoare ca document etnologic pe care o au creațiile din folclorul infantil. Fiecare vers, fiecare imagine conține importante referiri și informații privind arhaice practici rituale și concepții mitice. Voi încerca să le comentez pe rând.

Norii, purtători de furtună, de grindină sau de ploaie excesivă, sunt văzuți ca *o ipostază a Haosului* care tulbură ordinea și echilibrul cosmic, acoperind „chipul" zeului (Soarele, cerul senin). Regăsim frecvent această imagine mitică în basme, unde balaurul (tipică personificare a norilor) fură sau înghite Soarele și Luna de pe cer. Sau în forma creștinizată, în colinde, unde Iuda (Iscarioteanul-Iskarioțki-Scaraoțchi) este o tipică ipostază creștină a *Haosului*:

[Iuda] în rai [cer] că s-a băgat
Multe lucruri și-a luat
Luă Luna cu lumina

Soarele cu razele…
Raiul [cerul] de s-a-ntunecat
Iadul de s-a luminat (56).

Într-o astfel de situație critică, echilibrul *Cosmosului* trebuie restabilit de îndată, iar balaurul furtunii (*Haosul*) trebuie răpus, îmblânzit sau alungat. De această sarcină nu este răspunzător numai *Demiurgul*, ci și omul – solidar cu întreaga natură și participant activ la toate evenimentele cosmice. De aceea, ploaia din descântecul infantil nu este amenințată numai cu autoritatea divină: „Domnul" (Dumnezeu), „Sfântul Soare", (Arhanghelul) „Mihai" (sfânt creștin care se luptă cu balaurul sau diavolul), ci și cu autoritatea umană: „vrăjitoarea", „mama", „omul". Săgetarea daimonului furtunii de către geți, în timp ce zeul lor făcea același lucru mânuind fulgerul, face parte din același tip de mentalitate mitică și practică rituală: „Când tună și fulgeră, tracii despre care este vorba [= geții] trag cu săgețile în sus, spre cer..." (Herodot, *Istorii*, IV, 94). O informație asemănătoare se regăsește, mai târziu (secolul al IV-lea e.n.), la scriitorul latin Palladius: „Contra grindinei se spun multe: se ridică împotriva cerului, în mod amenințător, securi însângerate" (*De agricultura*, I, 35; *cf.* 57, p. 274).

Răpunerea concomitentă a stihiei meteorologice de către doi actanți, cu două tipuri de arme analoage simbolic (fulgerele zeului furtunii și săgețile/securile oamenilor), se regăsește până la identitate în folclorul copiilor: ploaia este amenințată „cu securea Domnului" și „cu cuțitul omului". „Securea Domnului" este un tipic simbol al fulgerului mânuit de zeul furtunii. Armele oamenilor și forțele lor magice sunt mai mici decât cele ale zeului (care este văzut ca „un om mare", mânuind o „secure mare" etc.). Mai mici, dar indispensabile. Fără ajutorul lor, armele zeului devin inoperante. Sau, altfel spus, stihia Haosului și Cosmocratul posedă forțe sensibil egale. Universul se află într-un punct de echilibru labil, între starea de *Haos* (dezordine) și cea de *Cosmos* (ordine, armonie – în sensul pitagoreic al conceptului). Doar ajutorul omului, oricât de mic și de simbolic ar fi acest ajutor, este în măsură să încline balanța victoriei în favoarea Cosmocratului, restabilind astfel ordinea și echilibrul cosmic care fuseseră temporar compromise. În termenii lui Andrei Pleșu (preocupat de relațiile în triunghiul Om-Înger-Dumnezeu), omul se plasează uneori „în postura de «partener» al lui Dumnezeu" (71).

Această solidaritate a omului cu divinitatea nu este specifică numai spațiului carpato-dunărean. Voi cita un singur exemplu, ales din mai multe motive: pentru că descrie o situație analoagă cu cea comentată mai sus, pentru că este mai puțin cunoscut și pentru marea sa vechime. Este vorba de un fragment dintr-un text egiptean (*Cartea Vacii*) de la sfârșitul mileniului al II-lea î.e.n.: „Pământul era cufundat în beznă; când se iviră zorile, oamenii aceștia au ieșit cu arcuri și săgeți [și au ridicat] mâna asupra vrăjmașilor lui Ra" (16).

În zona carpato-dunăreană, gesturile rituale de săgetare, de amenințare cu unelte/arme tăioase (aruncate, agitate sau înfipte cu tăișul în sus) sau cele de „împușcare" a stihiilor meteorologice sunt din plin atestate până în epoca modernă. Nu este locul să le trec acum în revistă. Voi menționa numai o credință generală, consemnată de Traian Gherman la începutul secolului XX: „Aceștia [= balaurii aducători de furtună, grindină etc.], când văd săcurea, ori cuțitul, ori sapa, ori coasa și orice obiect de fier ascuțit, se abat în alte părți de teamă să nu fie străpunși" (9). Bazându-se pe corelația magică dintre faptă și cuvânt, geții – menționează Herodot – dublau actul săgetării cu cel al amenințării demonului furtunii. Tot cu amenințări avem de-a face în descântecele imperative recitate de copii:

Treci ploaie călătoare
Că te-ajunge Sfântu' Soare
Cu cuțite ascuțite
Cu topoare ruginite...

sau

Ieși, Soare,
Din [în]chisoare
Că vine cocoanele
Și dă cu pistoalele,
Buuu! (19, p. 220).

A trage cu pistoalele (în loc de arcuri și săgeți) în norii de furtună și grindină nu este o imagine ludică, datorată imaginației copiilor. Astfel de practici erau în uz la adulți, ele supraviețuind doar în unele enclave etnice conservatoare. Macedoromânii, de pildă, trăgeau cu pușca în norii de grindină, astfel că „grindina înceta îndată" (20, p. 151).

Imaginea „Și-ți taie [rupe] ale picioare/...Cu sabia lui Mihai...", cu care este amenințată ploaia (dar și „negura", „norii-ntunecoși" etc.; *cf.* 11, p. 147), este și ea semnificativă. Voi menționa întâi credințele populare conform cărora Sf. Mihail, care „poartă Luna și Soarele", este și acela care „taie pânza nourilor de grindină" (21, p. 95). Așa cum apare în credințe, colinde sau legende apocrife, Arhanghelul Mihail înarmat cu spada (sau Sf. Ilie înarmat cu fulgerul) taie una (sau două, sau patru) dintre aripile diavolului – cel care răpește (întunecă) Soarele de pe cer (7, pp. 12-13, 501, 1294).

Folosirea unui descântec-blestem, cu efecte similare incantației infantile, se regăsește într-un scenariu mitic din spațiul sumero--akkadian. Este vorba de mitul lui Adapa – mare preot al zeului Ea. În timp ce Adapa pescuia în apele mării, corabia sa este distrusă și scufundată de „Vântul de Sud" – tipică reprezentare locală a stihiei haotice. Tot „Vântul de Sud" este cel care aduce potopul devastator în legenda lui Utnapiștim (tăblița XI) și dezrădăcinează arborele cosmic Huluppu (tăblița XII) în *Epopeea lui Ghilgameș*. Printr-un blestem magic, Adapa îi rupe vântului stihial o aripă, oprind astfel ploile (17).

Revenind în spațiul românesc, voi menționa o legendă locală: vântul care „prăpădea lumea" era „un om cu aripi, da' o aripă i-a luat Dumnezeu, că era prea tare" (7, p. 397). După același model mitic e construită legenda românească a Sfântului Ilie, stăpânul furtunii: „pentru că atunci când trăsnea, dârdâia pământul prea tare..., de-a căzut Dumnezeu de pe scaun", Dumnezeu i-a uscat o mână și/sau un picior. Dacă Sf. Ilie ar fi fost întreg, „de mult ar fi prăpădit lumea" (14, p. 296).

„Tăierea picioarelor" furtunii din descântecul infantil românesc, uscarea piciorului (și mâinii) Sfântului Ilie – daimonul furtunii, tăierea aripilor Satanei care „întunecă" Soarele, „ruperea aripii" vântului devastator din legenda asiro-babiloniană și, respectiv, din cea românească sunt toate imagini alegorice similare, având aceeași semnificație mito-simbolică: „mutilarea" stihiei, cu scopul de a zăgăzui sau de a diminua forțele dezlănțuite ale Haosului. Comentariile și concluziile de mai sus sunt în contradicție cu cele ale altor comentatori, care consideră (eronat, după părerea mea) că pasajul citat din Herodot, ca și alte atestări documentare sau folclorice ar trebui înțelese diferit: și anume că oamenii încercau să-l „mutileze" nu pe daimonul furtunii, ci pe „însuși acela [pe] care-l socotesc zeul lor" (18).

6. Demonologie populară

Ultimele versuri din recitativul infantil transcris și comentat mai sus par a fi bogate în semnificații nedeslușite încă până acum. Fără îndoială, nu este vorba de un simplu și gratuit joc de copii, chiar dacă aduc deocamdată ca argument numai marea răspândire a motivului pe teritoriul țării:

Adu mamă druga
S-o omor pe Murga
Murga a fugit
Soarele-a ieșit.

Nu pare a fi vorba de cuvinte inventate și alăturate doar ca să rimeze (fenomen des întâlnit în creațiile infantile). Dacă ar fi fost vorba de cuvinte inventate și deci fără o anume semnificație, aș fi găsit o sumedenie de forme corupte (or, perechea *drugă-murgă* se regăsește în această formă în toate variantele, fără excepție) sau o altă formă (*durgă-murgă*, de exemplu), care ar fi răspuns mai bine nevoii de rimă. Oricum, este evident faptul că soluția problemei și sensul pasajului se află în semnificația celor două cuvinte-cheie: *Murga* și *druga*.

Pentru a desluși valorile semantice și simbolice ale termenului „Murga", trebuie să pornesc de la probabila lui etimologie (fără să mă mai opresc asupra soluțiilor care s-au dovedit a fi eronate). *Murg* este un cuvânt autohton (prelatin), din fondul comun indo--european, care s-a păstrat în limbile română și albaneză cu sensul adjectival de „închis la culoare, brun, negru" etc. Prin extensie, animale de culoare închisă: cal, câine, bou-murg, respectiv iapă, cățea, vacă-murgă. Sau fructe de culoare închisă: s-cr. *murgula* = „măslină", *murga* = „dudă neagră, rămășițele măslinelor stoarse" etc. Sau cer de culoare închisă, indiferent dacă la începutul sau la sfârșitul nopții: vsl. *mraku*, germ. *Morgen*, rom. *amurg* (denumirea serii prin culoarea închisă a cerului, ca în românescul *murg-amurg*, nu este specifică limbii române: fr. *brun – brune*, it. *bruno – brunisce il giorno*, germ. *grau – es graut der Tag* etc.) (51, p. 140). Vezi și rus. *morok(a)* = „întunecime, nor negru, eclipsă" (68).

Având în vedere sfera semantică a cuvântului, precum și contextul în care este folosit în descântecele copiilor, pot conchide că *murga* are înțelesul de *întunecare a cerului (soarelui), datorată norilor*. Receptarea *întunecării* ca fiind un fenomen cosmic nefast este simptomatică și definitorie pentru mentalitatea unor populații care divinizau Soarele și Cerul (senin). Cauzele care produceau aceste întunecări ale „chipului" zeului uranian – indiferent dacă era vorba de *eclipsă* (vârcolaci), *noapte* (demonul Apophis) sau *furtună* (balaurul norilor) – au avut parte de un tratament analog: valorizare negativă, demono-morfism, acțiuni concertate și solidare ale zeului și oamenilor pentru răpunerea (alungarea) lor și restabilirea ordinii cosmice.

Iată ce scria în secolul al XIX-lea folcloristul rus A.N. Afanasiev în privința zeului suprem al slavilor *Svarog*, personificare a cerului senin (în sanscrită *svar* = „luminos, senin"), părintele zeului Soare (Dajbog) și al zeului Foc: „...Despicând norii cu săgeți strălucitoare, Svarog ar fi făcut să apară Soarele sau, în limbajul metaforic al Antichității, el ar fi aprins torța Soarelui care fusese stinsă de *demonii întunericului*. Această concepție a fost aplicată, de asemenea, Soarelui dimineții care apare din *negura nopții*" (22).

Este interesant de văzut și cum înțelegea Vasile Pârvan celebrul și controversatul pasaj din *Istoriile* lui Herodot privind riturile practicate de geți pe timp de furtună: „El [zeul suprem] e cerul senin: tulburarea firii e adusă de *demonii răi ai furtunilor, norilor grindinii*; de aceea, getul ajută zeului suprem la liniștirea lumii, trăgând el însuși cu arcul în *nourii care ascund și întunecă fața zeului din cer*" (sublinierile îmi aparțin) (23, p. 92).

Revenind la incantațiile din folclorul copiilor, *Murga* apare ca o ființă demonică, o întruchipare a norilor de furtună. N-ar fi aceasta singura personificare de acest tip a întunecării:

a) *A intrat Murga în sat* – expresie populară cu sensul „a murgit", „s-a înserat", „s-a întunecat";
b) *Murgu-dă-cu-seară* – ființă demonică despre care se crede că umblă prin păduri după apusul Soarelui;
c) *Murgiloaică* (*Murgiloaie*) – demon feminin care personifică amurgul în descântece;
d) *Murgilă* – personaj nocturn care, în chip de „taur frumos" sau de „bou mare și puternic", împinge cu coarnele Soarele, ajutându-l „să coboare pe tărâmul celălalt" (alte forme sub

care apare *Murgilă*: gigant antropomorf, duh, iazmă diavolească, iazmă a nopții, bestie nocturnă etc.) (14, p. 224).

Murgilă și *Murgiloaică* sunt duhuri malefice din alaiul *Mumei Pădurii* (numită și *Miaza-Nopții*), împotriva cărora se folosesc descântece de exorcizare, ele fiind acuzate că fură somnul nocturn al copiilor. Ca și în cazul descântecelor antifurtună, mama – cu copilul în brațe – amenință aceste duhuri cu toporul sau secera și aruncă în direcția lor, ca ofrandă, bucăți de mămăligă (59, pp. 224-227). Mi se pare că este abuzivă afirmația lui Ion Mușlea conform căreia *Joimărița* ar fi „una din foarte puținele, poate unica figură demonică românească" (60, p. 237).

Dar personificările de care am vorbit mai sus se referă la *întunecarea datorată apusului Soarelui*, și nu (așa cum cred că se întâmplă în cazul incantațiilor infantile) la cea *datorată acoperirii Soarelui de către nori*. Efectul similar (întunecare), produs de norii de furtună care acoperă tot cerul, pe de o parte, și de lăsarea nopții, pe de altă parte, a determinat probabil personificarea prin Murgă și a întunecării dinaintea furtunii.

Norii „prevestitori și premergători ai furtunilor", care „formează o singură pătură și acoperă aproape întreg orizontul", sunt numiți în popor „nori întunecoși", „nori negri", „nori grași", „neguri", „balauri" sau „nori-bivoli" (9, p. 58). Tot în formă bovină sunt personificați norii de ploaie, „după spusele celor mai bătrâni": „norii sunt boii Soarelui, aceștia cară apa la curtea Soarelui... Când Soarele îi dus de acasă și nu-i vede [e acoperit de nori – n. A.O.], boii, fiindcă li-e greu, mai slobod din apa ce o cară în buți mari, și atunci zicem că plouă" (9, p. 55). Norul negru, de grindină, este „în chip de bou" sau „de buhai" (taur) sau este tras de Sf. Ilie „cu un bou" (20, pp. 144-145). De asemenea, în popor, la negură („norul lăsat pe pământ") i se mai spune și „buhaiu", iar în cimilituri negura sau pâcla e desemnată printr-o „vacă surie" (20, p. 64). Când norul nu este negru, ci cenușiu, ființa demonică își schimbă și ea culoarea: vaca devine „surie" sau „grivă" (cenușie, pestriță), iar apelativul ei nu mai e *Murga*, ci *Griva*, ca în recitativele magice infantile de alungare a ploii:

Ado, moașe, druga,
S-omorâm pe Griva.
Griva a murit,
Coada i-a-nflorit,
Copiii s-au veselit (12, p. 59).

Puținele elemente pe care le oferă recitativele infantile sunt totuși suficiente pentru a mă face să cred că *Murga* (întunecarea datorată norilor de furtună) este imaginată ca o *ființă demonică de formă bovină*, ca o vacă de culoare neagră. (Vezi și blestemul popular „Călca-te-ar Vaca neagră".) Odată răpusă sau alungată Murga, ploaia încetează, cerul se înseninează și reapare Soarele:

Murga a fugit
Ploaia s-a risipit
Soarele-a ieșit.

Iată câteva exemple care permit echivalarea Murgă = vacă:

Să iau druga
Să mulg Murga
Murga lăptoasă
Ploaia risipoasă (12, p. 60).

Sau o imagine tipică pentru mulsul vacii:

Dă-mi mamă druga
Să mulgem pe Murga
Murga dete cu piciorul
Și sparsă ulciorul
Ulciorul sări în nori
Norii se sparsă
Răzbună, răzbună
Și fu vreme bună (11, p. 146) etc.

Vezi în acest sens frecventa asimilare simbolică a norilor de ploaie cu „vaca cu ugerele pline", în India, dar și în descântecele copiilor din Gorj: „Ploile ploioase,/ Vacile lăptoase" (40, p. 160.)

Din versurile de mai sus, în afară de constatarea deja făcută (Murgă = vacă neagră), mai rezultă alta, semnificativă: laptele Murgăi pare a avea un rol apotropaic. Pentru ca ploaia să se oprească, Murga trebuie mulsă. Dacă Murga e „lăptoasă", ploaia este „risipoasă". Dacă ulciorul se sparge și laptele se varsă în nori, vremea se „răs-bună" (se face din nou bună) și va fi „vreme bună". Resortul acestei credințe este, probabil, un alt principiu al gândirii magice – *contraria contrariis curantur*: laptele alb este un „antidot" al vacii negre (Murga), el „albește" norii negri, înseninând cerul.

Poate că tot în această sferă de semnificații își au sorgintea frecventele superstiții populare conform cărora focul provocat de fulger „se poate stinge *numai cu lapte dulce de vacă*" (9, pp. 91-92; 20, p. 79; 55, p. 32) sau chiar „*cu lapte de vacă neagră*" (61, p. 306). Cea mai veche atestare documentară pe pământ românesc a acestei superstiții este datată la începutul secolului al XIX-lea (circa 1804-1808): „Sunt și de aceia oameni – notează Gh. Șincai – carii țin că focul de trăznet numai cu lapte se poate stânge" (62, p. 167). De asemenea, conform tradiției populare, „balaurul norilor" – ca să prindă puteri – trebuie să bea anume „lapte de vacă neagră" (63, pp. 45-46). Protagonistul unei nuvele de Ion Creangă (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877) susținea că un balaur fioros care a căzut din nori s-ar fi ridicat la cer pentru că ar fi fost hrănit de oameni cu „lapte de vacă neagră" (72).

O altă imagine stranie, și anume aceea a *încălecării Murgăi* („Dă-mi mamă gluga/ Să mă vezi pe Murga" sau „...Să mă sui pe Murga" – 11, pp 145-146) este, de fapt, un loc comun pentru mentalitatea magico-mitică a populațiilor arhaice. Putința de „a încăleca", de „a pune frâul" (de „a lega", deci) și de „a călări" pe stihia personificată („Ptiu, vâltoare călătoare,/ Ia-mă la tine-n spinare", 40, p. 31) este un apanaj al *stăpânitorilor furtunii*: zeii furtunii și preoții acestora. În credințele românești, solomonarii sunt singurii care pot pune frâul și călări pe „balaurii norilor". Conform unor ipoteze, solomonarii ar continua tradiția preoților traci *kapnobatai* (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 3) – nume a cărui etimologie (controversată) ar fi „călători pe nori" (vezi 43, pp. 166-259). Același atribut de „călăreț al norilor" îl au în vechi texte zeul vedic al fulgerului, Indra (*Meghavahana*; *cf.* 22, p. 326), zeul asiro-babilonian al furtunii Adad-Ramman (24), zeul fenician al furtunii Baal-Hadad (*rkb'rpt*; *cf.* 32, pp. 211, 324) și chiar Iahve (*rokeb ba'rabot*; *cf.* 32, p. 324 și *Psalmi*, 68, 5).

Imaginea încălecării unei bovine este, în plan concret, una nerealistă. Proverbul latin folosit de poetul Horațiu, *bovi clitellas imponere* („a pune șeaua pe vacă/bou"), are sensul „a cere cuiva imposibilul". Nefiind însă o *ființă biologică*, ci *mitologică*, Murga poate fi încălecată, dar numai de către o vrăjitoare sau numai cu ajutorul ei:

> Fug, ploaie călătoare,
> Că mămuca-i vrăjitoare [...],
> Adu mamă druga,
> Să mă sui pe Murga.

Și adulții cred că pe bovine pot călări doar vrăjitoarele (strigoaiele) care au putere asupra stihiilor meteorologice și a „manei vacilor": „Muieri care strică vacile cu lapte, au coadă la spate și călăresc pe tauri" (41, p. 165) sau „a mai mare [strigoaie] e călare pe taur" (55, p. 79). Similar, în colindele „de fată mare", fecioara călărește „boul negru", domolind astfel furtuna și potopul pe care acesta le declanșase (pentru comentarii, vezi în această carte capitolul „Labirintul", subcapitolul „Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică").

7. Din nou despre legarea demonului

În folclorul copiilor, „arma" prin excelență care pune pe fugă sau răpune *Murga* este *druga* – noțiune a cărei descifrare semantică și simbolică ridică de asemenea o serie de probleme. La începutul secolului XX, Tudor Pamfile (8, I, p. 366) stabilea, fără să justifice, egalitățile *murgă = vacă, drugă = știulete de păpușoi* (este într-adevăr unul dintre înțelesurile regionale ale cuvântului *drugă*). Alexandru Rosetti explica termenul *drugă* din incantațiile infantile prin „epitet batjocoritor pentru femeile bune de gură și slabe de lucru" (26, p. 27), probabil de la expresia „a îndruga verzi și uscate". Astfel de explicații nici nu intră în discuție. Explicarea cuvântului *drugă* printr-unul din înțelesurile sale arhaice („drug scurt") ar fi destul de plauzibilă. Folosirea de către copii a unor versiuni de tipul „Dă-mi măicuță *bâta*/ S-alungăm ploaia-ndărâta" (11, p. 146) și, în general, menționarea frecventă în descântecele infantile a unor arme/unelte tranșante sau contondente (mai, bâtă, cuțit, topor, spadă, secure etc.), cu care sunt amenințați norii, furtuna, ploaia, sunt tot atâtea argumente în favoarea acestei ipoteze.

Totuși, mai probabilă mi se pare a fi o altă soluție. În afară de înțelesul de „știulete de porumb" și de „drug", cuvântul *drugă* mai are în popor semnificația de „fus gros [mare] de tors firele pentru urzeală". Vezi în balade populare: „Una din furcă torcând,/ Alta din drugă 'ndrugând" (19, p. 608). Sunt și alte cuvinte din această familie: „drugătură" (fire groase, toarse cu druga), „drugă-noaie" (femeie care toarce cu druga) și, mai ales, cunoscutul verb „a îndruga", cu sensul propriu de „a toarce cu druga" și cel ulterior, figurat, de „a vorbi mult, a spune nimicuri, povești,

minciuni etc." (64, p. 202). Ipoteza că *druga*, în folclorul copiilor, are înțelesul de „fus", deci un obiect din inventarul de unelte ale femeilor, este confirmată de faptul că, în cadrul invocațiilor, copilul cere druga invariabil de la o femeie (mamă, babă, moașă etc.).

Dar care ar fi semnificația simbolică a acestei unelte? Să nu pierdem din vedere faptul că omul (copilul) nu amenință cu druga o ființă concretă și reală, ci o ființă mitică, un demon care întunecă Soarele. În acest caz, arma înfruntării trebuie să fie redutabilă și complexă. Dacă pentru omul cu mentalitate magică înfruntarea sa cu ființa demonică este solidară și concomitentă cu lupta zeului împotriva aceluiași demon, atunci și arma pe care o folosește trebuie să fie un dublet al armei divine, cu valențele *războinice* și *magice* ale acesteia. Fulgerul, arma tipică a Demiurgului, îl „pălește" pe adversarul mitic, dar îl și „amorțește", îl „leagă". O astfel de înfruntare am comentat la începutul acestei cărți, în colinda tip *Furarea astrelor*, cu un scenariu asemănător cu cel în discuție – zeul furtunii (Sf. Ilie) răpune demonul (Iuda) care a furat Soarele și Luna de pe cer:

> Și apoi [Sf. Ilie] că a plecat
> După Iuda pân' la iad,
> Tot trăsnind și fulgerând
> Și în sbici de foc pocnind;
> Iuda, când îl auzia,
> Sta în loc și amorția,
> Dar Ilie l-a luat
> Și cu lanțul l-a legat (27).

Tot în colinde, junele folosește împotriva leului o armă exclusiv războinică (arcul), dar nu pentru a-l ucide, ci pentru a-l lega:

> Scurt, mai scurt că mi-l lega
> Cu cordița arcului (28).

Anume în acest tip de mentalitate își are sorgintea prestigiul simbolic cu care sunt încărcate uneltele de tors și de țesut (fus, drâglă, drugă, spată, furcă etc.). Funcția lor este dublă: una războinică (lovesc, străpung etc.) și, mai ales, una magică (leagă). Astfel se explică frecventa lor utilizare efectivă în riturile de exorcizare (15, pp. 82-83; 9, pp. 149-150) sau doar evocarea lor

în descântece și vrăji ca arme cu care sunt amenințați demonii furtunilor, ai bolilor etc. În loc de orice alte argumente, iată mai multe exemple luate din descântece: (de „zgaibă" = rană) „Că de nu te-ai duce de voie/ De pin oasele lui Ion/ Te-i duce de mare nevoie/ Cu gura te-oi blăstăma/ Cu fusul te-oi împunge", sau (de „uimă" = adenită) „Uimă, uimă, sui pe cute/ Și te du la munte/ Și te sui pe drugă/ Și te ia la fugă", sau (tot de „uimă") „Ie, uimă, fuga/ Că te-oi lovi cu druga/ Unde te-oi împunge" (29), sau (de „brâncă" = erizipel) „Pe drug încălecă/ Și-n fus se-nțepă/ Și-n cuțit să junghie" (38, p. 403), sau (de „gâlci" = amigdalită) „Au plecat mătușile/ Cu furcile/ Să gonească gâlcile/ Ele la goană le lua/ Pe furcă le-nșira/ Și cu druga le-apăra/ Și cu fusul le-nțepa" (30, p. 307), sau (de „junghi") „Că eu cu ața asta te-oi lega,/ Nouă noduri am să-ți fac,/ Cu foarfecele te-oi tăia/ Și pe pârâu te-oi da" (15, p. 124), sau (de „soare sec") „Cu nouă fuse te-oi toarce,/ Cu acul te-oi cârpi" (15, p. 124), sau (descântec împotriva furtunii) „Bălaur, Bălaur/ Cu cap de taur/ Du-te-n pustie/ Ca nimeni să nu te știe/ Că de nu ti-i duce/ Cu drâgla te-oi trage/ Cu săcurea te-oi tăia/ Cu răzușa [pentru postav] te-oi rade/ Și-n foc te-oi arde" (9, p. 150), sau (descântec meteorologic din folclorul copiilor) „Ieși, mamă, cu ițele,/ Să plouă ploițele;/ Ia, mamă, și spata,/ Să nu bată piatra" (40, p. 159).

*

Am comentat un singur tip de incantații din folclorul copiilor, și anume acela care ține de domeniul meteorologiei magice. Totuși, dificultățile unei cercetări în zona folclorului infantil au reieșit, cred, cu pregnanță de-a lungul exegezei: informații fragmentare, mai multe straturi succesive de degradare a motivului inițial, vicierea motivelor datorată înclinației spre ludic a copilului etc., etc.

Dintre soluțiile propuse, unele rămân, deocamdată, la nivelul ipotezelor de lucru, urmând să fie confirmate sau infirmate de cercetări ulterioare. Totuși, este evident faptul că acest demers de arheologie culturală nu este numai util, ci și absolut obligatoriu. Sondarea în profunzime, fără prejudecăți, a producțiilor folclorice infantile are darul să scoată la lumină prețioase informații (unele dintre ele rar atestate sau complet dispărute din alte categorii de folclor) privind arhaica mentalitate populară românească.

Note

1. Lucian Blaga, „Elogiul satului românesc", în *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972.
2. J. Huizinga, *Homo ludens*, traducere de H.R. Radian, Editura Univers, București, 1977.
3. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, p. 187.
4. G.I. Pitiș, „Locuri de petrecere", I, în *Revista nouă*, nr. 6, 1888, p. 231.
5. M. Eliade, *De la Zamolxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
6. Ov. Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. II, Editura Minerva, București, 1983.
7. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
8. Tudor Pamfile, *Jocuri de copii*, vol. I (1906), II (1907), III (1909), București.
9. Traian G(h)erman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928.
10. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973.
11. Emilia Comișel, *Folclorul copiilor*, Editura Muzicală, București, 1982.
12. Gh.I. Neagu, *Cântece și jocuri de copii*, Editura Minerva, București, 1982.
13. V. Medan, V. Boaru, *Folclorul copiilor*, Cluj-Napoca, 1980.
14. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
15. A. Gorovei, *Literatură populară*, vol. II, *Descântecele românilor*, ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
16. M.E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, traducere de E. Zelțer, Editura Științifică, București, 1958, p. 96.
17. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975, p. 56.
18. Gh. Mușu, *Zei, eroi, personaje*, Editura Științifică, București, 1971, p. 115.
19. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Editura Minerva, București, 1982.

20. Tudor Pamfile, *Văzduhul, după credințele poporului român*, București, 1916.
21. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă*, București, 1914.
22. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York, 1974, p. 284.
23. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, București, 1982.
24. *Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul Antic*, traducere și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1981, p. 115.
25. Gh.I. Neagu, „Câteva însemnări pe marginea textelor folosite în jocurile de copii", în *Studii de folclor și literatură*, Editura pentru Literatură, București, p. 333.
26. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, Editura Minerva, București, 1975.
27. Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane*, București, 1914, p. 87.
28. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976, p. 90.
29. Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, Institutul Social Român, București, 1945, pp. 158-160.
30. N. Bot, „Cânepa în credințele și practicile magice românești", în *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1971.
31. Pentru cărămidarii care provoacă seceta prin descântece magice, vezi și H.H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. II, 1939, p. 87.
32. *Gândirea feniciană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note de Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
33. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 37.
34. George Breazul, *Patrium Carmen*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1941, p. 193.
35. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, Ark, Londra, 1983, pp. 83 și 126.
36. C.G. Jung, „Approaching the Unconscious", în C.G. Jung (ed.), *Man and His Symbols*, Aldus Books, Londra, 1979, pp. 98-99.
37. Michał Sobeski, *Arta exotică*, vol. I, traducere de Anca Irina Ionescu, Editura Meridiane, București, 1975, p. 24.
38. Ovidiu Papadima, *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
39. Ovid Densusianu, *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1968.

40. Nelu Ionescu, *Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor*, Editura Muzicală, București, 1981.
41. Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva, București, 1972, p. 407.
42. Sim. Fl. Marian, *Junețea la români*, manuscris inedit de la începutul secolului XX, aflat sub nr. de inventar 656-666 la Casa memorială „Sim. Fl. Marian" din Suceava. Îi mulțumesc doamnei Brândușa Steiciuc pentru transmiterea materialelor pe care i le-am solicitat.
43. Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989.
44. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.
45. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1911.
46. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970.
47. Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova", în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXIX-B, Iași, 1983-1984, pp. 107-127.
48. Ion Taloș, „*Mioriția* în Transilvania", în *Anuarul de folclor*, vol. II, Universitatea Cluj-Napoca, 1981, p. 109.
49. Paul H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
50. Sau „Îi va-njunghia cu spada gâtul de omăt, sărmana!" (p. 47); sau „când îți va fulgera jungherul peste gât" (p. 74); sau „Stropii sângelui său răspândit/ vor mânji altarul cruntei zeițe [= Artemis],/ picurând din gingașu-i gât retezat" (p. 79); *cf.* Euripide, *Ifigenia la Aulis*, traducere de Alex. Miran, Editura Univers, București, 1975.
51. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
52. I.C. Chițimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva, București, 1971. Acest șir de erori este cu atât mai de neînțeles cu cât – încă din 1916 – Tudor Pamfile îl recunoscuse în recitativele infantile pe Arhanghelul Mihail într-o umilă notă de subsol: „Este desigur vorba de sabia Arhanghelului Mihail cu care ia sufletele oamenilor" (20, p. 151, n. 1).
53. Mai sunt și alte recitative infantile care par să memoreze practica sacrificării rituale a unor animale de către un preot specializat („popă"). Dau câteva exemple, chiar dacă ele nu sunt extrase din folclorul copiilor cu finalitate meteorologică: „Unieli,/ Dodieli,/ Caraeli,/ Caracaș,/ Taie popa iepuraș..."; sau „Ieși, Stane, din celar,/ C-uite popa măcelar,/ Cu sângele-ntr-un pahar,/ Și cu

mațele-n găvan" (54, p. 71); sau altele care par să trimită la practici de *mutenie rituală*: „La popa sub pod,/ E un câine mort,/ Cine-o râde și-o vorbi,/ Să-l mănânce copt,/ Cu mărar, cu pătrunjel,/ Cu untură de cățel"; sau „La popa la poartă,/ E-o pisică moartă etc." (54, p. 184; 58, pp. 137).

54. Ivan Evseev, *Jocurile tradiționale de copii*, Editura Excelsior, Timișoara, 1994.
55. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, 1940.
56. Vezi *supra*, capitolul „Colinda tip *Furarea astrelor*. Motive și semnificații mitice".
57. Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, ediție îngrijită de Valeriu Rusu, Editura Minerva, București, 1979.
58. Paul H. Stahl, „Numărători de copii", *Sociétés Européennes*, vol. 8, Paris, 1990, p. 137.
59. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
60. Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva, București, 1972.
61. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau, *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysannes traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1978.
62. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964.
63. Ion Taloș, „Solomonarul, în credințele și legendele populare românești", în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXV, Iași, 1976, pp. 39-53.
64. Stelian Dumistrăcel, *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
65. J.G. Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, București, 1980.
66. Pe baza dovezilor arheologice s-a reconstituit una dintre „practicile religioase importante din Vechea Europă": „Măcinarea rituală a grânelor și coacerea pâinii sacre, apoi poate ofrande cu felii din această pâine aduse zeiței fertilității pământului (așa cum va deveni uzual în timpurile istorice) și împărțirea în comun a hranei între participanții la ritual" – *cf*. Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, traducere de Sorin Paliga, Editura Meridiane, București, 1989, p. 115.
67. La 6 iulie 1858, fiind în apropiere de Orșova, un călător elvețian prin Țara Românească, J.F. Herzog, își nota următoarele în jurnalul

său de călătorie: „Ei [= țiganii] se ocupă cu facerea, dintr-un pământ bun, a cărămizilor, pe care le usucă la soare și din care sunt clădite toate casele" (mss. din patrimoniul Muzeului Național de Istorie a României; *cf. Arhiva*, supliment *Cotidianul*, nr. 173, 26 iulie 1996, p. 1).

68. Anca Irina Ionescu, *Lingvistică și mitologie*, Editura Litera, București, 1978, p. 73.
69. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni", în *Sociologia românească*, V, 1-6, București, 1943, p. 112.
70. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 411-425, capitolul „Xenocid ritual?". Vezi și ediția a III-a a cărții, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2012, pp. 496-514. Vezi și Andrei Oișteanu, „Ritual and Symbolic Xenocide in Central and Eastern Europe", *Archaeus. Études d'Histoire des Religions*, Association Roumaine d'Histoire des Religions, Bucarest, tome V, fasc. 3-4, 2001, pp. 33-43.
71. Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 33.
72. Ion Creangă, *Povești, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, București, 1980, p. 237.

VII. Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița

În anul 1988, în *Revista de istorie și teorie literară* (nr. 3-4, 1988), la rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonam în anii '80, au fost publicate două lucrări inedite despre mătrăgună, aparținând lui Simeon Florea Marian (1) și, respectiv, lui Mircea Eliade (2). Le-am republicat de curând (270, pp. 505-534). Cele două studii de etnobotanică și etnoiatrie au apărut în *RITL* împreună cu un studiu al meu intitulat „Mătrăguna și alte plante psihotrope" (3). M-am folosit de acel prilej pentru a trece în revistă coordonatele unui subiect tabu la vremea aceea: utilizarea de-a lungul secolelor a plantelor narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Am folosit mărturii istorice și folclorice, urmărind fenomenul din Antichitate până în epoca modernă și interesându-mă de utilizarea drogurilor de către populația autohtonă, mai ales în scopuri magico-rituale și religioase. Prezentul capitol, intitulat „Mătrăguna, măselarița și muscarița", este o formă revizuită și extinsă a studiului publicat în 1988.

*

Interesul lui Mircea Eliade pentru mătrăgună și farmacopeea populară s-a manifestat încă înainte de plecarea sa în Orient. El

și-a decupat cu grijă articolul despre legendele mătrăgunei în Europa, articol publicat în 1923 de I.-A. Candrea în *Adevărul literar și artistic* (233, pp. 31-37). Tema l-a preocupat și în India. „Lucrez nebunește la *Imperial Library* – scria el la Calcutta, în 1930 –; mătrăguna în botanica și fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. […] Acum am o întreagă farmacopee în cap și poftă nebună să descifrez mătrăguna" (4, pp. 231-233). Scriind despre cultul mătrăgunei în România, Mircea Eliade (5) s-a folosit – printre alte materiale – de „una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei", cuprinsă în studiul din 1874 al folcloristului bănățean Simeon Mangiuca „De însemnătatea botanicei românești" (6), „unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească", cum îl considera Eliade.

Astăzi sunt cunoscute atât meritele, cât și lipsurile lucrării folcloristului bănățean. Unul dintre viciile de fond este modul arbitrar și confuz de clasificare a plantelor: „de leacuri", „mitologice", „poetice", „de descântece și vrăji" (în această ultimă categorie fiind cuprinsă și mătrăguna). Amendând acest neajuns, B.P. Hasdeu scria: „Lucrarea d-lui Mangiuca ar fi fost mult mai metodică în fond, deși nu atât de sistematică în aparință, dacă d-sa s-ar fi mulțumit a înșira toate plantele într-o ordine alfabetică, aducând asupra fiecăreia din ele tot ce a putut aduna din obiceiele și credințele poporului român" (7).

Fără să știe, Hasdeu intuia modul în care un alt Simeon al folcloristicii românești – Simeon Florea Marian – începuse deja să-și alcătuiască monumentala lucrare *Botanica poporană română*. Câteva decenii de muncă (1870-1907) s-au materializat în 13 volume: 12 volume de text și un volum ierbar, însumând circa 6.000 de file și cuprinzând descrierea etnobotanică a 520 de plante.

Un amănunt revelator al exhaustivității de care a dat dovadă preotul și folcloristul bucovinean Simeon Fl. Marian la redactarea acestei monografii este *schimbul în natură* pe care i l-a propus lui Artur Gorovei. Într-o scrisoare datată 1/13 mai 1897, Marian i-a oferit lui Gorovei toată colecția sa de cimilituri românești, în schimbul *notițelor* despre botanica populară alcătuite de acesta din urmă în colaborare cu Mihai Lupescu. „Așa cred – își încheia Simeon Fl. Marian epistola – că atât opul Dv. despre cimilituri, cât și al meu despre Botanică vor fi complete" (8). Acest „troc"

fără precedent (cel puțin ca amploare) s-a produs, dar fără știința și acordul folcloristului Mihai Lupescu, care, ulterior, i-a cerut lui Marian să înapoieze materialele. Până la urmă, Artur Gorovei și-a publicat și corpusul de ghicitori (9), și lucrarea de botanică populară (10), pe când *Botanica poporană*... a lui Simeon Fl. Marian a rămas, în mod inexplicabil, inedită (11). Abia de curând, în 2008-2010, la peste un secol de la trecerea folcloristului Marian în neființă, a apărut *Botanica poporană română* în trei volume (13).

O operă de etnografie botanică românească de amploarea și de valoarea celei elaborate de folcloristul bucovinean nu a mai fost scrisă și, foarte probabil, nici nu va mai fi. În 1907, la moartea lui Simeon Florea Marian, Nicolae Iorga făcea o afirmație care-și păstrează actualitatea după un secol: „Astăzi nu se poate încerca pătrunderea științifică în sufletul acestui neam fără întrebuințarea integrală a trebuincioaselor cărți pe care le-a pregătit, poate fără a-și da seama pe deplin de toată însemnătatea lor, harnicul și modestul cleric" (14).

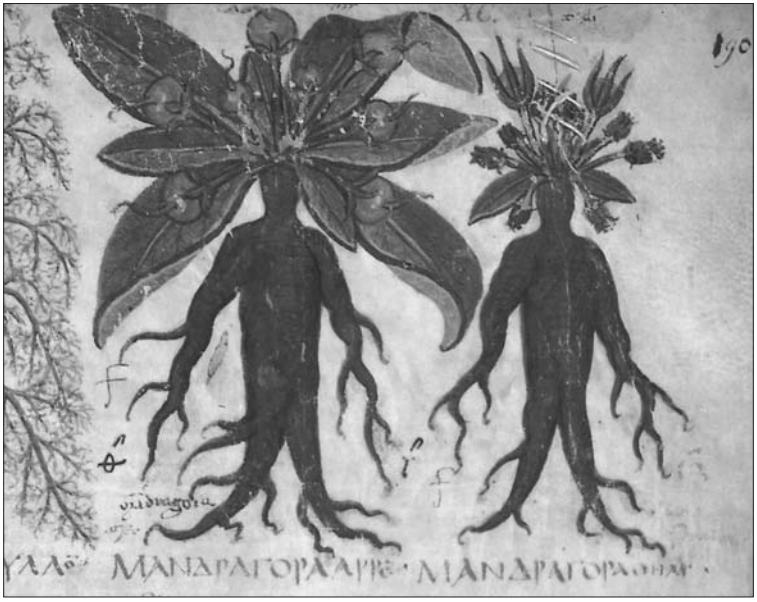
Inițiativa *Revistei de istorie și teorie literară* de a publica în 1988 un capitol inedit („Mătrăguna") din lucrarea lui Simeon Fl. Marian a fost lăudabilă, dar nu a umplut un gol, ci abia l-a revelat. Un gol care s-a resimțit nu o dată (16). Nici chiar Mircea Eliade nu a știut de existența acestui manuscris, și astfel nu a folosit nenumăratele informații folclorice, etnobotanice, de medicină populară culese din toate regiunile țării și cuprinse în capitolul „Mătrăguna" din cartea inedită a lui Marian. Într-adevăr inexplicabil este faptul că istoricul religiilor – în toate studiile sale care au ca subiect mătrăguna – nu a folosit nici măcar articolul „Mătrăguna și dragostea la români" publicat de Simeon Fl. Marian în 1880 (19). Lacuna lui Mircea Eliade este surprinzătoare, având în vedere cunoscuta sa acribie în epuizarea bibliografiei referitoare la temele de care se ocupa. Poate că dacă ar fi consultat capitolul inedit despre mătrăgună redactat de Marian, Mircea Eliade și-ar fi finalizat cartea *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care o anunța ca fiind în pregătire la începutul anilor 1940 (20) și „aproape terminată" în iulie 1943 (22, p. 205). În orice caz, cu siguranță că studiile lui Mircea Eliade vizând cultul mătrăgunei în România (publicate în *Cuvântul*, 1933, în *Zalmoxis*, 1938, și în volumul *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970) ar fi fost mai ample, mai complete și, poate, cu unele concluzii teoretice diferite.

Publicarea în 1988 a celor două studii inedite despre mătrăgună – cel al lui Simeon Fl. Marian și cel al lui Mircea Eliade – a fost justificată și din această perspectivă, nu numai din aceea, evidentă, a recuperării necesare. Alăturarea celor două texte și, implicit, a celor doi autori mai era justificată și de necesitatea evidențierii unei anumite continuități. Ca și Simeon Fl. Marian – chiar dacă folosind un instrumentar și o metodologie diferite –, Mircea Eliade a fost de-a lungul întregii sale vieți preocupat de cultura populară românească, de aspectele mitice și religioase, atât de vii în cadrul manifestărilor folclorice din arealul carpato-dunărean. Ca și Simeon Fl. Marian, istoricul religiilor a fost interesat de etnobotanică, de dendromitologie, de folclorul medical din România și, iată, în mod particular, de cultul mătrăgunei.

O simplă coincidență biografică pare să fie un semn al continuității de care vorbeam: în primăvara aceluiași an în care s-a stins din viață folcloristul (11 aprilie 1907), s-a născut istoricul religiilor (9 martie 1907). Au fost contemporani timp de o lună; suficient pentru o utopică transmitere a ștafetei: aceeași fervoare, același enciclopedism, aceeași capacitate de a materializa marile proiecte propuse, aceeași încercare de a elabora opere exhaustive, totale, definitive.

Este inutil să fac aici o analiză a diferențelor dintre modurile de abordare a temelor tratate de cei doi cărturari. Nu numai uneltele și metodele au diferit, dar și scopurile propuse. Deosebirile sunt evidente pentru oricine este familiarizat cu operele celor doi autori și, în mic, pentru oricare cititor al articolelor despre mătrăgună scrise de unul și de celălalt.

Textul lui Marian este un studiu clasic de etnografie botanică și folclor medical în spațiul românesc. Pentru Mircea Eliade, astfel de studii sunt abia o *prima materia*. Articolele sale despre mătrăgună (despre medicina populară, în general) sunt studii de mitologie comparată și de istorie a mentalităților mitico-religioase. Medicina populară operează „cu credințe și superstiții care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc", scria Eliade în 1943. „Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viața sufletească a strămoșilor noștri și poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor și a leacurilor băbești. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă" (23, p. 168).

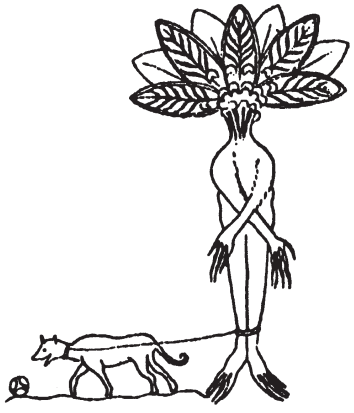


52. Mandragora antropomorfă, mascul și femelă
(gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491)

În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinei și a Farmaciei* înființat la Cluj de Valeriu Bologa și studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate", 1926), tocmai pentru că erau elaborate „cu premise din istoria religiilor" (24, pp. 285-289). Zece ani mai târziu, Eliade a decis să editeze o „revistă de studii religioase", *Zalmoxis*, pentru a „deprovincializa" studiile de folclor și de etnologie din România. „Îmi propuneam [prin editarea acestei reviste] – scria Eliade – să silesc folcloriștii români să ia în serios valoarea istorico-religioasă a materialelor pe care le adunau și le utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică la momentul hermeneutic" (25, I, pp. 15-16). Nu întâmplător, anume în revista *Zalmoxis* a publicat Eliade două importante studii privind mătrăguna.

*

În studiile sale despre mătrăgună, Mircea Eliade reface originea motivului și evoluția sa în spațiu și timp, tipologizează credințele și legendele referitoare la mătrăgună și reconstituie scenariul ritual de culegere, transportare, pregătire și folosire a plantei. Toate trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu – așa cum au fost degajate de Mircea Eliade – se regăsesc în studiul etnobotanic al lui Simeon Fl. Marian: circumambulațiunea și nuditatea rituale, mimarea actului sexual, aducerea ofrandelor specifice (făină, miere, băutură alcoolică), recitarea invocațiilor și a formulelor magice, diferite condiționări magice de loc, timp, îmbrăcăminte, comportament, gestică etc., considerarea mătrăgunei ca „iarbă sfântă" (se pune la icoane, sub pragul bisericii ș.a.), folosirea ei ca afrodiziac, medicament (panaceu chiar), halucinogen, *porte--bonheur* etc.



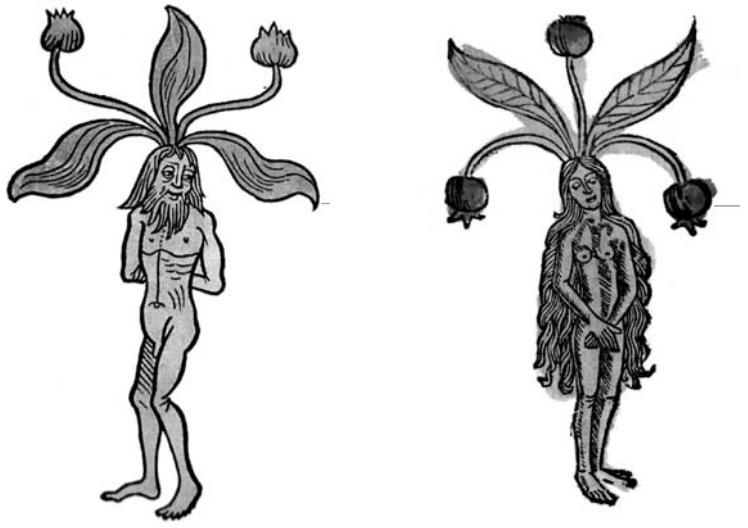
53. Mandragora antropomorfă dezrădăcinată de un câine (după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.)

Mircea Eliade vorbește despre credințele antice și medievale referitoare la antropomorfismul rădăcinii mandragorei (numită și *anthropomorphon*) și la obligativitatea dezrădăcinării plantei (numită și *cynospastos*) de către un câine. În studiul său privind *Cultul mătrăgunei în România*, istoricul religiilor conchide, printre altele, că „românii nu cunosc [...] ritul culesului [mătrăgunei] cu ajutorul unui câine" (26), așa cum este cunoscut în alte zone ale Europei. Nu sunt atestate în România, adaug eu, nici credințe sau legende explicite privind antropomorfismul rădăcinii acestei plante.

Și totuși, unele vagi informații ar putea fi considerate supraviețuiri ale unor vechi eresuri de acest fel, dispărute sau grav degradate. În zona Munților Apuseni, de exemplu, în cadrul ritului de recoltare a mătrăgunei se folosea

lapte de „gudă" (= cățea) (28, p. 56). Pe de altă parte, există o plantă psihotropă din farmacopeea populară, *mutătoare* (*Bryonia alba*), asemănătoare ca efecte narcotice cu mătrăguna (și uneori confundată cu ea), care era culeasă cu ajutorul unui câine. Este o „buruiană dintre cele cu putere peste fire", numită *împărătească*, ca și mătrăguna. O plantă „mântuitoare de boli ale sistemului nervos, [...] care sunt trimise de Iele și Sfinte și din toate celelalte puteri ale necuratului", în termenii lui George Coșbuc. În zona Transilvaniei, după ce îndeplinea ritualul consacrat de culegere a unei plante cu puteri considerate magice (depunea pâine și sare la rădăcina ei, bătea „nouă mătănii" etc.), culegătoarea lega în vremuri de demult un câine de planta mutătoare și zicea: „Iată, las un câne să te păzească. Tu, câne, să știi că îți dau în primire buruiana". Altfel planta „fugea" din locul ei, se „muta" (de aici numele ei popular). Ulterior, ritul s-a degradat, de plantă fiind legat cu sfoară „un os de câne și de poți capul unui câne mort". Este „o credință păgânească a poporului", conchide Coșbuc într-un articol din 1908 (224).

În ceea ce privește antropomorfismul mătrăgunei, în unele zone ale României se credea că numai acea parte din rădăcina plantei care seamănă cu o mână de om ar avea un efect magico-terapeutic asupra tulburărilor neuropsihice (29). Chiar și personificarea plantei („Doamnă bună", „Împărătească" etc.) sau credința – atestată în Basarabia – că are „rădăcina în formă de față de drac" (30) pot fi indicii ale unei arhaice credințe populare vizând asemănarea mătrăgunei cu corpul uman. În memoriile sale, Ioan Petru Culianu povestește despre întâlnirea lui, în mai 1971, cu un bătrân profesor pensionar din Maramureș care culegea rădăcini de mătrăgună (*Atropa belladonna*) pe care le preda contra cost unei companii de stat, pentru a fi folosite în scopuri farmaceutice (extragere de atropină, probabil). Din curiozitate, Culianu s-a dus să vadă aceste plante. Într-o pagină de memorii el și-a notat următoarele: „M-am înșelat presupunând că rădăcinile [de mătrăgună] pe care le vedeam erau bine cunoscuții homunculi, dat fiind că vreo câteva se potriveau într-adevăr descrierii lui [Stephanus] Blancardus [1650-1704] (*radix fere hominem refert, inferne duo crura habet*), dar bătrânul ne-a spus că homunculii aparțineau altei specii (*Mandragora vernalis*), care nu creștea în România" (271).



54. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă (gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491)

În studiul la care m-am referit mai sus, Mircea Eliade face, după opinia mea, o afirmație exagerată. El consideră că în România, „pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente au fost împrumutate de la ritualul mătrăgunei" (31, p. 206). Cred că rolul mătrăgunei este, în acest caz, supralicitat. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, recoltarea plantelor cu virtuți magico-terapeutice comportă doar unele elemente specifice (în funcție de plantă, de scopul în care este culeasă și, bineînțeles, în funcție de zonă, de epocă etc.), dar scenariul magico-ritual este, în esență, același.

Într-un studiu important, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Armand Delatte a adus argumente convingătoare în această privință, refăcând coordonatele și liniile de forță ale acestui ceremonial, așa cum a fost el consemnat din cele mai vechi timpuri în toată zona Eurasiei (32). Este, în fond, vorba de un complex de gesturi magice și rituale – cu caracter catartic și apotropaic – menit, pe de o parte, să protejeze omul de contactul nemijlocit cu planta sacră și, pe de altă parte, să protejeze

valențele magico-terapeutice ale acesteia de contactul cu omul (unele gesturi sunt pentru prezervarea virtuților plantei, altele pentru sporirea lor). Asemănarea scenariului ritual de recoltare a mătrăgunei cu cel de recoltare a altor plante magico-medicinale nu se explică printr-un împrumut (fie și parțial) de la cea dintâi la cele din urmă, ci prin apartenența la un complex ceremonial comun. Faptul că acesta a supraviețuit în cazul mătrăgunei în mod mai complet, mai „spectaculos", cu mai multe aspecte „dramatice" este doar un simptom al prestigiului de excepție de care s-a bucurat această plantă în cadrul fitomitologiei și al medicinei folclorice românești.

În studiul „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»" (20), ca și în textul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, Mircea Eliade se desparte definitiv de tipul de abordare etnobotanică al lui Simeon Fl. Marian. Și aceasta nu în primul rând prin amploarea cercetării, pe verticala timpului (din Antichitate până în epoca modernă) și pe orizontala spațiului (din vestul Europei până în estul Asiei), ci mai ales prin calitatea demersului. Istoricul religiilor nu mai este preocupat de mandragora propriu-zisă, ci de felul în care aceasta a „deviat" dintr-o noțiune botanică într-una mitică, precum și de cauzele, amploarea și implicațiile acestei „devieri". El sesizează schimbarea centrului de greutate în receptarea acestui motiv. Descrierea plantei și valențele sale farmaceutice trec, în Evul Mediu, pe planul doi, făcând loc presupuselor sale virtuți magice, mitice, sacrale – aspecte formulate deja în Antichitate, dar preluate, amplificate și cristalizate de mitologia medievală. Mircea Eliade e interesat de miraculoasa geneză a mătrăgunei, de antropomorfismul și androginia ei, de virtuțile sale afrodiziace și fertilizatoare. El desface mecanismul procesului religios de „cristalizare a unui simbol metafizic și teologal": mătrăguna devine o „plantă a vieții și a morții", o „plantă sacră", o „plantă-zeiță".

Un aspect esențial – sesizat și de Mircea Eliade – este în ce măsură calitățile terapeutice și psihotrope ale mătrăgunei au determinat statutul său de prototip vegetal ideal, de plantă miraculoasă cu nenumărate valențe magico-mitice. Dar problema poate fi pusă și invers: în ce măsură prestigiul magico-mitic câștigat de plantă a dus la exagerarea calităților sale terapeutice? Fapt este că toate părțile plantei, dar mai ales rădăcina, frunzele și fructele, au un conținut bogat în alcaloizi (atropină, beladonină, hiosciamină, scopolamină etc.), care au o acțiune psihotropă

deosebit de puternică: inhibă terminațiile nervoase parasimpatice, excită sistemul nervos central, accelerează ritmul cardiac etc.

Unul dintre efectele secundare ale atropinei este *midriaza* (dilatarea pupilei), efect folosit și în medicina modernă, în oftalmologie. În vechime, femeile foloseau suc de mătrăgună ca să-și provoace dilatarea pupilelor și să fie astfel „mai frumoase". Obiceiul era probabil foarte la modă, odată ce a generat denumirea plantei: *belladonna*. Virtuțile psihotrope ale mătrăgunei erau cunoscute în Antichitate (*cf.* Dioscoride și Plinius cel Bătrân). Amestecat sau nu cu opium și suc de măselariță, sucul de mătrăgună era folosit ca anestezic în timpul intervențiilor chirurgicale, din Antichitate până dincolo de Evul Mediu (33).

Dar mătrăguna era folosită și ca analgezic, ca afrodiziac („Mătrăgună,/ Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ Nu te iau de bolunzit,/ Ci te iau de îndrăgit"), ca remediu împotriva insomniei și – cum scrie Eliade – împotriva „melancoliei cronice cu tendințe de sinucidere". În secolul al XII-lea, de pildă, Sf. Hildegard de Bingen (*Physica*, 1, 56) recomanda rădăcina antropomorfă a mandragorei ca remediu împotriva melancoliei (34).

În studiul lui Simeon Fl. Marian se regăsesc aceste aplicații în terapia populară românească. Semnificativă este folosirea plantei inclusiv ca antidot al unor afecțiuni neuropsihice, numite în limbaj popular „bântuială", „amețeală", „lipitură" (sindrom depresiv), „sperietură" (tulburare psihică datorată unei emoții puternice), „îndrăcitură" (alienare mintală), „zburător" (tulburare psihico-erotică) etc. În secolul al XIX-lea, de pildă, în zona Bârladului, fiertura de mătrăgună cu vin era băută de „cei îndrăciți" (alienați mintal). Pentru același tip de tulburare psihică, în popor erau folosite și alte plante, pe lângă mătrăgună: rută, avrămească, cristienească, odolean, chica-dracului, buruiana-vinului ș.a. (35). Pe la 1866, în Muntenia, din aceleași plante se făcea o fiertură în care se scălda bolnavul de „zburător" și „lipitură" (170, p. 445).

Sigur că, luată în doze prea mari, mătrăguna nu vindeca afecțiunile psihice, ci le producea sau le amplifica pe cele existente. Ea provoca, de asemenea, „nebunia" (stări delirante) sau chiar moartea: ceaiul de mătrăgună – notează Simeon Fl. Marian – „ori îl omoară, ori îl însănătoșează" pe bolnav, care, înainte de administrarea fierturii, trebuie legat „pentru că înnebunește". De fapt, mătrăguna este un puternic delirogen. Descrierea stării provocate de administrarea extractului de plantă îi ridică lui Simeon Fl.

Marian probleme de exprimare: „nebuneală pe un timp", „tulburări în sănătate care samănă cu nebunia", „îmbuimăcire de cap" ș.a. Mătrăguna – scrie Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodiziace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuințează" (12, p. 81).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi" – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor", preparate probabil tot pe bază de mandragoră (sau muscariță, sau ciumăfaie): „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare" (*Ars amandi*, II).

*

În afară de mătrăgună, în cadrul medicinei populare românești sunt cunoscute și folosite diverse alte plante care conțin substanțe toxice și psihotrope: laur sau ciumăfaie (*Datura stramonium*) (36), odolean (*Valeriana officinalis*), mac (*Papaver somniferum*), mutulică sau mătrăgună mică (*Scopolia carniolica*), omag (*Aconitum tauricum*), avrămeasă sau veninariță (*Gratiola officinalis*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), talpa-gâștei (*Leonurus cardiaca*), mutătoare (*Bryonia alba*), cucută (*Cicuta virosa*) ș.a. Despre ultimele patru știm că erau folosite de către daci, din lucrările lui Dioscoride (*De materia medica*, secolul I e.n.) și Pseudo-Apuleius (*De medicaminibus herbarum*, circa secolul al II-lea e.n.).

Măselarița este o plantă toxico-halucinogenă din aceeași familie, *Solanaceae*, cu mătrăguna. Conținând aceiași alcaloizi și fiind folosită ca un puternic somnifer și analgezic (prin inhalarea fumului produs de semințele ei, aruncate pe cărbuni aprinși), măselarița a fost, în cadrul medicinei populare românești, confundată adesea cu mătrăguna. Iată câteva rețete „pentru durerea măsălilor", de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei. Fiind scrise de oameni cu puțină știință de carte, am operat câteva mici corecturi: „Asupra măsălei ce sufiri să se aplice o picătură [de] unt [= extract] de masalari[ță]"; sau „În un vas cu cărbuni aprinși să se presară un dram [de] sămânță de masalari[ță] și îndată deasupra lui să se pue un castron, ca să-l acopere, să nu iasă aburii, ca să se răsufle. Și când se va mistui masalariul, să se întoarcă castronul, să se toarne în el apă clocotită și, deasupra lui, cu gura deschisă să se așază

patimașul, învălindu-și capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufli, ci să meargă drept în gură, după cari se va contini durerea" (37, p. 235).

Într-un document oficial, emis în aceeași epocă (1827) în nordul Moldovei (Botoșani), se vorbește despre efectele toxice ale „extractului de masalariță", administrat necorespunzător sau în supradoză: „semnele otravei ce are masalarița, adică amețeală, tremur, dureri cumplite și altele încă" (269, p. 254).

Dacii cunoșteau și foloseau această plantă, numind-o *dielleina* (*cf.* Dioscoride) sau *dielina* (*cf.* Pseudo-Apuleius). Dioscoride, de pildă, susține că această plantă provoacă nebunie și somn profund, fiind greu de folosit (84, p. 175). Plinius cel Bătrân descrie trei varietăți ale plantei *hyoscyamus* (măselariță). „Toate trei – spune el – provoacă nebunie și amețeli la cap." Dizolvată sau nu în vin, măselarița „tulbură mintea și se suie la cap" (*Naturalis historia*, XXV, 35-37) (38, pp. 207-208). Efectul delirogen al plantei este sugerat și de numele ei. Plinius spune că romanii numesc măselarița *altercum/alterculum* (probabil, „care provoacă ceartă, altercație"), iar Dioscoride susține că numele ei popular este *insana* (demență, sminteală). Similar este numită până astăzi de țăranii români (*nebunariță*) și de cei unguri (*bolondító* = „care te înnebunește"). La fel este denumită în Transilvania planta ciumăfaie: *bolundoriță*, *bolânzeală* sau *turbare* (12, p. 65; pentru frecvența acestui tip de denumiri ale plantelor toxice și psihotrope în botanica populară românească, vezi și nota 39).

*

Țăranii și târgoveții români nu foloseau mătrăguna doar ca fiertură („ceai de mătrăgună", la Simeon Fl. Marian), ci și „dizolvată" (macerată) în vin sau rachiu. Astfel se folosea și opiumul (de aici expresia „a bea afion"), dar și alte plante psihotrope. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de pildă, Vasile Alecsandri descria cârciumari evrei din Moldova care comercializau „rachiu amestecat cu ciumăfăi" (40). La rândul său, Mihai Eminescu scria în 1881 despre cei care vindeau „rachiu de cucută prin sate" (41). Amândoi se refereau la cârciumari „jidovi", contribuind semnificativ la răspândirea legendei privind otrăvirea băuturilor de către aceștia. Un personaj antisemit dintr-un roman al lui Umberto Eco îi acuză pe evreii cârciumari că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea,

puneau în băuturile alcoolice pe care le vindeau „o substanță toxică ce conține opium și cantaridă" (266, p. 352). Nu mai insist acum. Am demontat mecanismul acestei legende cu alt prilej, într-o carte privind imaginea evreului în cultura română, în capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor" (42, pp. 185-195). Trebuie totuși spus într-o paranteză faptul că planta psihotropă cucută (*Conium maculatum*) este un remediu medical complex (calmant, analgezic, anestezic etc.), fiind letală doar în doze mari (17, p. 83). Socrate moare bând „suc de cucută" (Platon, *Phaidon*, 116-118). Plinius cel Bătrân confirmă faptul că „la Atena [cucuta] era folosită în pedeapsa capitală". Dar tot el ne asigură că sunt „situații în care se recomandă să bei cucută (*cicuta*), ca remediu" (*Naturalis historia*, XXV, 151-154). Ca și la alte plante psihotrope, diferența dintre leac și otravă (ambele numite în greacă *pharmacon*) este dată de doza folosită.

Se pare că a existat într-adevăr practica tainică a unor cârciumari (indiferent de etnie) de a macera anumite plante psihotrope în băuturi alcoolice, pentru a le face „mai tari". Cârciumarii din zona Munților Apuseni, consemna Gheorghe Pavelescu, „obișnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de mătrăgună […], că atunci omul care bea nu mai pleacă până termină banii". Pentru găsirea și aducerea mătrăgunei, cu îndeplinirea întregului ritualul cunoscut, se plăteau două vrăjitoare „care știu s'o culeagă". Apoi, vrăjitoarele făceau mai multe gesturi magice de aducere a clienților la cârciuma respectivă. Probabil că oamenii nu veneau atât pentru că se punea mătrăgună „sub butoiul cu vin" (gest cu scop magic), cât pentru că se punea „o bucățică din ea în băutură" (gest cu scop narcotic), inducându-se astfel dependența mușteriilor față de substanțele psihotrope conținute de plantă. „Se și zice despre unele cârciumi – relata un informator popular – că pentru aceea merge lumea la ele, pentru că-i [a]duce mătrăguna" (28, p. 55). Informații similare erau date de țărani și din alte zone ale României, din Bucovina de pildă: „Câteva fire de mătrăgună [puse] în vin sau țuică asigură crâșmarului clientela", rezumă Mircea Eliade un manuscris din Arhiva de Folclor a Academiei Române (31, p. 215).

În 1881, Simeon Fl. Marian susținea că femeile vrăjitoare din Regat puneau în vin și în rachiu semințe de ciumăfaie, „amețitoare și veninoase", și „astfel pe mulți îi vor fi buimăcind de cap ca să facă toate după voia lor" (12, p. 66). La rândul său, în 1874, Simeon Mangiuca descria un obicei similar la „rămâncele din

Banat" (6). Ernst Jünger a vorbit și el despre obiceiul vechilor germani, care a supraviețuit „până în epoca modernă", de a adăuga în bere diverse ingrediente psihotrope, „de multe ori dubioase și interzise". „Mai ales, este pomenită măselarița, utilizată și la alifiile vrăjitoarelor", a conchis Jünger (27, p. 147). Este o practică atestată din Antichitate. În secolul I e.n., autorul roman Sextus Iulius Frontinus scria în *Stratagemata* despre folosirea vinului „amestecat cu mandragoră, plantă a cărei putere o situează undeva între soporific și otravă" (242, p. 202). Vinul făcut dintr-o vie în care crește mandragora – credea Plutarh (*Moralia*, 15 F) – este mai tare și are puteri soporifice mai mari decât cel obișnuit (270, p. 532, n. 25).

*

Prin *mătrăgună* nu se înțelegea numai varietatea *Atropa belladonna*, ci câteodată și alte câteva plante stupefiante: măselariță, ciumăfaie, mătrăgună mică sau mutulică (numită astfel pentru că provoacă amnezie și, în consecință, mutenie). Mircea Eliade subliniază existența unui fenomen similar în afara României: „Mandragora trebuie să fi fost denumirea comună a mai multor plante narcotice". De altfel, acesta pare a fi un fenomen lingvistic destul de uzual. Vechea denumire iraniană a cânepii, *bangha* – plantă folosită la provocarea transei extatice în vechiul Iran –, a ajuns să desemneze, la multe populații din Asia Centrală, diferite alte plante narcotice folosite de șamani (ciuperca *Amanita muscaria*, de exemplu) sau chiar *narcoza* însăși (43, pp. 399-401). În *O mie și una de nopți*, termenul *bangh* (sau *banj*, *bandj*) desemnează hașișul extras din *cannabis* (44).

Denumirea populară românească a ciupercii halucinogene *Amanita muscaria* (ciuperca tipică în reprezentările infantile: cu pălărie roșie și pete albe) este „burete-pestriț", sau „pălăria-șarpelui", „pălăria-dracului", sau, cel mai adesea, „muscariță". În Europa, proprietățile ei toxice au fost folosite anume ca insecticid (fiertura de ciupercă în lapte era o foarte eficientă otravă pentru muște). Așa se explică denumirile ei în mai multe limbi europene: lat. *Amanita muscaria*, fr. *l'amanite tue-mouches*, engl. *fly agaric*, germ. *Fliegenpilz*, rus. *muhomor*, rom. *muscariță* etc. La jumătatea secolului al XIII-lea, dominicanul Albertus Magnus scria: „Este numită «ciuperca muștelor» pentru că, strivită în lapte, omoară

mușchiul" (*De vegetabilibus*, cca 1250). Consumată în cantități mici, *Amanita muscaria* are efecte psihotrope majore. Expresia românească „doar n-am mâncat bureți" (cu sensul „doar nu sunt nebun") se referă la consumul (in)voluntar de acești bureți-pestriți. În cantități mari, ciuperca este letală. Se pare că Agrippina l-a otrăvit cu *muscariță* pe împăratul Tiberius Claudius, soțul ei, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei, Nero. Plinius cel Bătrân identifică greșit ciuperca ucigașă (*boletus* = mânătarcă), mirându-se că această „delicatesă culinară" a putut să-l otrăvească pe împărat. Din descrierea lui Plinius rezultă însă clar că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „[Are] culoare de un roșu deschis […] și poartă pe pălărie niște pete albe ca niște picături" (*Naturalis historia*, XXII, 92-93) (38, p. 125).

Efectele halucinogene și psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India și Iran (probabil sub numele de *soma* și *haoma*) (45), în Asia Centrală și de Nord (de către șamani), dar și în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiștii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariță* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii războinici din confreriile inițiatice masculine (*Männerbünde*), pentru provocarea stărilor de *furor heroicus* și *appetitus mortis*, stări de care amintesc autorii clasici când descriu năravurile războinice ale populațiilor indo-europene, inclusiv pe cele ale sciților, iranienilor, geto-dacilor și germanilor (31, pp. 25 și urm.; 46, pp. 76, 110, 125; 47, pp. 70-71; 48, pp. 212-213, 267-268).

2. Intoxicări involuntare

Există informații că anumite fenomene de narcotizare colectivă involuntară aveau loc în Antichitate la o populație din zona Mării Negre. În secolul I e.n., de pildă, Plinius cel Bătrân relata că, în ținuturile din „zona pontică", albinele culegeau uneori nectar din „floarea de rododendron de care sunt pline pădurile", astfel că mierea produsă de ele era plină de substanțe psihotrope. Consumată, această miere provoca stări de nebunie colectivă sau chiar moartea. Mierea infestată era „numită *maenomenon*, de la nebunia pe care o provoacă" (gr. *mainomai* = „a înnebuni"), nota Plinius. „Acea populație, deși le oferă romanilor ca tribut ceara, nu vinde

mierea, pentru că este letală" (Plinius, *Naturalis historia*, XXI, 77) (38, p. 89). Cam în aceeași epocă, poetul Ovidiu (*Amores*, XII, 9-10) se plângea și el de „apriga miere", produsă de „albinele Corsicii", „strânsă din otrăvitele flori ale cucutelor lungi" (274, p. 115).

Motivul mierii infestate cu toxine a devenit un topos literar la prozatorul de limbă greacă din secolul al II-lea e.n. Iamblichos. În romanul *Babyloniaka*, doi îndrăgostiți refugiați într-o peșteră mănâncă din mierea produsă de albine sălbatice. Eroii intră într-o stare de catalepsie, de moarte aparentă, pentru că mierea provenea din florile unor plante infestate cu otravă de șarpe (49, pp. 116-117).

Despre intoxicări involuntare cu miere sălbatică la unele triburi sud-americane a vorbit și Claude Lévi-Strauss (*Du miel aux cendres*, 1966). Antropologul francez a decelat mai multe tipuri de miere „stupefiantă", în funcție de florile psihotrope din care se hrănesc albinele: „îmbătătoare", „deprimante", afrodiziace, care provoacă veselie ș.a. (237, pp. 55-59).

Fenomene de intoxicare involuntară a produs în Europa și ciuperca fitoparazită *cornul-secarei*. Este un *fungus* psihotrop care parazitează grăunțele spicului de secară. Pe spic se dezvoltă un sclerot tare, violet-închis, numit *ergot* sau *Claviceps purpurea*. În cadrul medicinei populare, cornul-secarei era folosit în scopuri hemostatice și analgezice, datorită conținutului de principii active: alcaloizi (ergotoxină, ergotamină etc.) și acizi lisergici.

De altfel, în 1943, chimistul elvețian Albert Hofmann a sintetizat din *Claviceps purpurea* un drog psihedelic și halucinogen extrem de puternic: LSD-25 (dietilamida acidului lisergic). Îndeobște însă, această ciupercă psihotropă era ingerată involuntar. Ignorând urmările, țăranii mâncau pâinea făcută din făină de secară infestată (*Secale cornutum*). Faptul i-a făcut pe unii etnologi să considere că epidemiile de coree religioasă care au avut loc în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, dar și în alte părți ale Europei (Polonia, Spania ș.a.), se explică prin consumarea de către țărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. „De câțiva ani încoace – scria ironic Culianu în 1981 –, recoltele de secară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piață, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*" (50, p. 55; 51, pp. 332-333). Intoxicarea involuntară tindea să devină voluntară…

Intoxicarea prelungită cu alcaloizii conținuți de *cornul-secarei*, prin consumarea pâinii preparate din secară infestată cu *ergot*, a

provocat îmbolnăvirea în masă a unor întregi comunități din Europa Centrală. Consemnată în secolele XV-XVIII, boala s-a numit *ergotism* sau *Focul Sfântului Anton* (sau *ignis sacer*), iar protectorul bolnavilor a fost desemnat Sf. Anton cel Mare (47, pp. 72-73).

Consumul involuntar de secară infestată cu ergot a condus foarte probabil și la fenomene erotice colective (*furor eroticus*), pentru că ciuperca parazită *Claviceps purpurea* are și efecte afrodiziace. Încercând să afle din ce ingrediente era compusă „licoarea dragostei, vinul înierbat" (în original, în provensală: „li lovendrincs, li vin herbez") din poemul celtic medieval *Tristan și Isolda*, Denis de Rougemont scria următoarele: „Ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea? Probabil cornul-secarei, ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (255, pp. 20, 454).

Se poate presupune că astfel de fenomene de intoxicare colectivă involuntară s-au produs și în spațiul românesc, știut fiind că, la țară, la făcutul pâinii se folosea cu precădere secara. Pâine se făcea mai rar din făină de grâu. Grâul se folosea mai ales la coptúrile rituale, de praznic (colivă, colaci, pască, prescuri, cozonaci, mucenici etc.). Ocupându-se de „bucătăria țăranului român", folcloristul Mihai Lupescu scria că anume „din făina de secară se făcea pită și pâine" (53, p. 57). Într-o poveste bucovineană culeasă de Elena Niculiță-Voronca, secara se laudă „că ea este mai mare [decât grâul], că crește mai înaltă și că toți oamenii se hrănesc cu ea" (54, p. 179). Chiar și la jumătatea anilor 1930, medicul Vasile Voiculescu – într-un efort de „iluminare" a populației rurale – îi învăța pe țărani să aibă grijă să nu consume secară infestată: „Făinurile de secară […] ce cuprind prea multe cornușoare [= *Claviceps purpurea*] măcinate în ele sunt otrăvitoare și dau o boală grea [= ergotism]". Totuși, admitea dr. Voiculescu, cornul-secarei nu este doar otravă, ci și remediu, dar unul care trebuie administrat cu prudență: „Acest leac este bine să fie întrebuințat numai de doctor, moașă ori agent sanitar" (254, p. 78).

De asemenea, în spațiul românesc, intoxicări colective cu cornul-secarei puteau fi provocate și de consumul de rachiu de secară (așa-numita *secărică*), și anume atunci când secara era infestată cu ciuperca halucinogenă. Și pentru fabricarea rachiului secara era preferată grâului, mai ales până la Pacea de la Adrianopol (1829), când Imperiul Otoman a avut monopol asupra recoltei de grâu din Țările Române (42). Unii autori susțin că băuturi

halucinogene, făcute – de data asta voluntar – din secară infestată cu ergot, erau folosite în unele ritualuri preistorice legate de cultul fertilității.

Sunt cunoscute și alte forme de intoxicare colectivă involuntară. Sigur că putem aminti aici intoxicarea cu ciuperci halucinogene consumate din greșeală. Dar în acest caz este vorba de o situație accidentală (de regulă, țăranii se pricep la ciuperci comestibile) și care afectează un număr relativ mic de oameni (de obicei, membrii unei familii). Mai interesantă este intoxicarea prin consumarea pâinii făcute din grâu amestecat cu neghină (48, p. 87; 17, p. 167). Fenomenul era uzual, mai ales în vechime, când nu existau mijloacele mecanice și chimice de erbicidare. „Iarba rea [= neghina] din holde piară" este un slogan care ține de cultura, dar și de agricultura secolului al XIX-lea. Vasile Alecsandri știa câte ceva despre efectele nevrotice provocate de consumul de neghină. Doar odată distrusă „iarba rea", „omenia" poate să ia locul „dușmăniei" (*Hora unirii*, 1856). Vorba populară, citată și de Creangă: „Vrajba dintre noi să piară, și neghina din ogoare" (*Amintiri din copilărie*, 1881).

Conform *Evangheliilor*, în „Pilda cu neghina din țarină", neghina este „planta Diavolului": „Dușmanul care seamănă neghina este Diavolul" (*Matei*, XIII, 39). Planta parazită trebuie plivită și distrusă: „Pliviți întâi neghina și legați-o în snop ca s'o ardem, iar grâul îl strângeți în jitnița mea" (*Matei*, XIII, 30). *Nota bene*, neghina este atât de nocivă, încât nu este suficient să fie aruncată. Ea trebuie să fie distrusă, arsă.

Pâinea amestecată cu neghină (sau cu pir) nu este numai acră, dar are și unele efecte narcotice, producând amețeală și alte tulburări nervoase. Faptul era cunoscut și de Plinius cel Bătrân: „Când [neghina] ajunge în pâine, provoacă amețeli" (*Naturalis historia*, XVIII, 156) (111, p. 240). Nu întâmplător numele popular al plantei este în franceză *ivraie* (de la *ivresse* = „ebrietate"), iar în italiană *capogirlo* („amețeală"). Neghina e o plantă toxico-narcotică ce nu se dă în mâncare nici măcar animalelor domestice. Ea trebuie arsă, după cum zice evanghelistul Matei.

În spațiul românesc, neghina este asociată cu agitația și cearta: „În leagăn mi-ai pus neghină,/ Să nu am în veci hodină", se spune într-un cântec din folclorul transilvănean. Zicătoarea populară „a semăna neghină" înseamnă „a provoca discordie". Nu întâmplător numele grecesc al plantei, *zizania*, a intrat în limba română în

forma *zâzanie* (sau chiar *zizanie*), cu sensul de „ceartă, neînțelegere". Numele latinesc al *măselariței* (*altercum*, după Plinius) se aseamănă semantic cu numele greco-românesc al neghinei (*zâzanie*). Consumate fără măsură, ambele plante psihotrope provoacă ceartă, altercație, zâzanie.

În unele documente din prima jumătate a secolului al XIX-lea se interzicea consumul de pâine de grâu amestecat cu secară sau cu neghină. În 1831, de pildă, în urma unei mari epidemii de holeră, Episcopia Ortodoxă din Vârșeț (Banatul de Sud) cerea românilor, printr-o circulară, să nu mănânce „pâne necoaptă bine", făcută din „bucate [= grâne] crude, cu săcară și cu neghină amestecate" (55).

Nu numai consumul involuntar de neghină și de măselariță produce ceartă și nervozitate în cadrul comunității, ci și consumul de mătrăgună. Într-o scrisoare din 1973, cunoscutul istoric al creștinismului Jaroslav Pelikan (1923-2006) îi comunica lui Mircea Eliade că, în slovacă (limba tatălui său), în limbaj popular, cuvântul *mandragora* a ajuns să însemne „o persoană nervoasă sau neastâmpărată". El a dat ca exemplu o propoziție dintr-o lucrare de la jumătatea secolului al XIX-lea a scriitorului romantic slovac Janko Král': „*Palko Budinsky, mandragore smelá*" („Palko Budinsky, un bărbat nervos și cutezător") (56). De altfel, și țăranii români din Transilvania cred despre mătrăgună că „dacă o arunci între oameni, se ceartă" (57, p. 202). Sau, cum consemnează Simeon Florea Marian, fetele vrăjitoare cred că frunzele de mătrăgună descântată pot „să vâre zizanie și ură între doi inși care se iubesc" (vezi 270, p. 514). Pentru modul cum se ceartă între ei semănătorii (culegătorii) de cânepă, vezi un studiu privind credințele și riturile magice din Ținutul Făgărașului, publicat în 1940 de Ștefania Cristescu-Golopenția (280).

În poezia *Buruiana asta* (din volumul *Una sută una poeme*, 1947) Tudor Arghezi vorbește despre „corciul [= tufișul] de mătrăgună" care „tiptil" se „strecoară" în lanul de grâu. Și în *Vechiul Testament*, „merișoare [= fructe] de mandragoră" (*dudaim*), cu efecte afrodiziace (încercate de Iacob și Leia), cresc spontan în lanul de grâu: „Și Ruben s-a dus la câmp, la secerișul grâului, și a găsit merișoare de mandragoră și le-a adus mamei sale Leah" (*Facerea*, XXX, 14-16). În poezia lui Arghezi mătrăguna are rolul neghinei din „pilda semănătorului" (*Matei*, XIII, 39), cel care culege

recolta de grâu cu neghină, deși „a semănat sămânță bună în țarina sa".

> Tiptilul corci de mătrăgună
> Cu grâul crește dimpreună.
> El s-a ivit, s-a strecurat
> Pe arături, la semănat.
> Și-a prins atâta rădăcină
> Că țarina, -mpărate, este plină.
> Unde-și dă brazda rodul cel mai cald
> Acolo-i sare vârful mai înalt (58).

Despre stări de intoxicare involuntară cu cânepă, atestate la țăranii francezi și ruși, amintește și poetul Charles Baudelaire, în *Les Paradis artificiels* (1860). „În timpul secerișului cânepii", spune el, secerătorii „au adesea amețeli ciudate". „Capul secerătorului e cuprins de vârtejuri, uneori purtătoare de reverii. În unele momente membrele le slăbesc și nu-i mai ascultă. Am auzit vorbindu-se de crize de somnambulism destul de frecvente la țăranii ruși, a căror cauză, se zice, trebuie atribuită folosirii uleiului de cânepă în prepararea hranei" (59, p. 37). Și în spațiul românesc există interdicția de a dormi lângă un (sau într-un) lan de cânepă proaspăt secerată.

*

Baudelaire vorbește și despre îmbătarea unor animale cu semințe de cânepă. De pildă, despre „extravaganțele găinilor care au mâncat semințe de cânepă" sau despre „entuziasmul avântat al cailor pe care țăranii, la nunți și sărbători patronale, îi pregătesc cu o porție de semințe de cânepă stropite uneori cu vin" (59, pp. 18 și 37).

Merită să adaug aici și alte câteva exemple privind narcotizarea animalelor în diverse civilizații. „Turcii – se spune într-un text din 1666, apărut în periodicul britanic *Philosophical Transactions* – nu iau numai ei opium pentru tărie și cutezanță, ci îl dau, cu același rost, și cailor, cămilelor și dromaderilor lor atunci când aceste animale le par, în călătoriile lor, obosite și slăbite" (60, p. 145).

Interesant este faptul că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în India se dădea să mănânce opium calului unui mesager care

mergea fără odihnă vreo sută de mile. Și călărețul lua opium, dar o doză mai mică – ne asigură doctorul englez Erasmus Darwin (bunicul evoluționistului Charles Darwin), într-o lucrare publicată în 1789, *Loves of the Plants* (61, p. 23).

În aceeași epocă, în spațiul românesc, calul mușcat de un șarpe veninos era vindecat dându-i-se să înghită tiriac, un opiaceu puternic: „Să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819).

În ceea ce privește narcotizarea animalelor, se știe că țăranii români obișnuiau să folosească diverse droguri naturale la vânat și pescuit. Unele plante narcotice erau puse în apa râurilor sau a bălților, peștii amorțiți fiind prinși apoi cu mâna sau plasa. Sunt tehnici arhaice de pescuit, care au supraviețuit în unele enclave. Le întâlnim, de pildă, la triburile de indieni din junglele sud-americane. Printre altele, acolo se folosește o plantă numită *timbo*, „ai cărei cârcei, odată zdrobiți, secretă un drog ce paralizează peștii fără a le contamina carnea". „Știu să pescuiesc cu acest narcotic indigen – declară un explorator american. Atât indienii din bazinul Amazonului, cât și cei din Orinoco sunt instruiți să folosească multe varietăți ale acestor plante" (245, p. 182).

3. Fumigații de canabis și de alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon

O relatare a modului în care era folosită o plantă psihotropă de către traci o datorăm geografului roman Pomponius Mela (secolul I e.n.). El consemna faptul că, în timpul ospețelor, tracii „aruncă în focurile în jurul cărora se șade semințe, al căror miros [= fum] provoacă comesenilor o veselie asemănătoare cu beția" (*De chorographia*, 2, 2, 21).

Peste două secole, tot un geograf roman, Solinus (secolul al III-lea), relata aproape identic același obicei trac: „În timpul prânzului, soții [= bărbații] înconjoară vetrele, aruncă în foc sămânță din buruienile pe care le au și, după ce sunt loviți de mirosul [= fumul] acestora, cu simțurile amorțite, simt o veselie asemănătoare cu beția" (*Collectanea rerum memorabilium*, 10, 5).

Tracii practicau astfel de fumigații euforizante la ospețe (de nuntă, la Solinus), ca alternativă la beția provocată de vin.

Asemănarea izbitoare dintre cele două texte, precum și dintre alte pasaje referitoare la obiceiurile tracilor mă face să cred fie că cei doi autori au folosit aceeași sursă de informare (anterioară secolului I e.n.), rămasă necunoscută, fie că Solinus a preluat informațiile chiar din lucrarea lui Mela. Oricum, un lucru e sigur: amândoi vorbesc despre traci, iar Pomponius Mela, într-un paragraf anterior, îi numește anume pe geți.

Ceea ce rămâne mai puțin sigur este numele plantei ale cărei semințe erau folosite așa cum am văzut. Marea majoritate a comentatorilor au considerat că este vorba despre cânepă, iar unii dintre ei au identificat planta cu varietatea *Cannabis indica*, ale cărei frunze, flori și semințe sunt bogate în *canabinol* (cu efect euforizant și excitant). Dar această varietate de cânepă nu crește, de regulă, în țările europene, ci în Iran, India, Asia Centrală etc. Pe teritoriul carpato-dunărean era cultivată, din timpuri imemoriale, o varietate mult mai săracă în principii active, *Cannabis sativa*, folosită ca plantă textilă. „Tracii își fac din cânepă haine", scria Herodot (*Istorii*, IV, 74). S-ar putea deci ca în relatările lui Pomponius Mela și Solinus să fie vorba de o altă specie vegetală, de exemplu măselariță.

Există și o altă teorie printre etnobotaniști: *Cannabis indica* și *Cannabis sativa* ar fi aceeași specie de plantă, doar că, crescând în condiții climaterice diferite, se dezvoltă diferit, producând fie mai multă substanță psihotropă, fie mai multă fibră textilă. Arion Roșu chiar credea că, în ceea ce privește planta *cannabis*, nu se justifică „diferența de nomenclatură botanică". „Diferența aparentă de varietate vine mai degrabă de la biologia și proprietățile acestei plante, producția sa – fibră sau rășină – variind după climat, temperat sau tropical și subtropical", conchide Arion Roșu (62, p. 342, n. 283).

De o părere asemănătoare era și farmacistul transilvănean J.M. Honigberger, stabilit în India, la Lahore (azi Pakistan), în prima jumătate a secolului al XIX-lea (62, pp. 102, 244). În aceeași epocă, Baudelaire admitea că cele două specii vegetale, „cânepa europeană" („franțuzească" o numea poetul) și „cânepa indiană", fac parte din aceeași familie, dar că sunt diferite. Și „cânepa franțuzească" îl îmbată pe secerător, provocându-i reverii involuntare, dar „este improprie transformării în haşiş", chiar și „după experiențe repetate", scrie cu năduf nedisimulat Baudelaire. În schimb,

continuă poetul, „hașișul sau cânepa indiană […] posedă proprietăți îmbătătoare cu totul ieșite din comun, care, după câțiva ani, au atras atenția savanților și a oamenilor de lume din Franța" (59, p. 37).

De fapt, în Europa polemica durează de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. În celebra sa lucrare *Species plantarum* (1753), suedezul Carolus Linnaeus a dat o singură denumire cânepii: *Cannabis sativa*. Disputa s-a declanșat imediat. Naturalistul francez Jean-Baptiste de Lamarck a susținut că trebuie făcută diferența între *Cannabis sativa* (care crește în Europa, fiind înaltă și fibroasă) și *Cannabis indica* (ce crește în Asia, fiind scundă și psihotropă). Ulterior, s-a propus și o denumire pentru cânepa care crește sălbatic: *Cannabis ruderalis*. „Disputa a rămas nesoluționată", conchide Marcus Boon (61, pp. 167-168).

Dacă admitem totuși că semințele folosite de traci la fumigații erau de cânepă, va trebui să optăm pentru una dintre următoarele explicații:

- fie foloseau semințe de cânepă cultivată (*Cannabis sativa*);
- fie foloseau semințe ale unei varietăți de *cânepă sălbatică* (63). „Ea crește și semănată, și de la sine" (Herodot, *Istorii*, IV, 74) sau „Canabis a crescut mai întâi în păduri" (Plinius, *Naturalis historia*, XX, 259);
- fie tracii reușiseră să aclimatizeze varietatea *Cannabis indica*. „Multe plante au trecut din India în Persia, iar de acolo […] în Europa", scria Mircea Eliade la Calcutta, în 1931. În secolul al X-lea e.n., medicul persan Abu Mansur dădea exemplul *Cannabis indica* (*bhang*) ca plantă care a migrat pe această direcție, din India în Iran (64, p. 223);
- fie își procurau semințe ale acestei varietăți de la alte populații, din Răsărit (probabil de la sciți).

Obiceiul fumigațiilor de cânepă atestat la sciții de la râurile Tyras (Nistru) și Borysthenes (Nipru) este, din unele puncte de vedere, similar cu cel atestat la traci. Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) consemnează faptul că bărbații sciți practicau fumigații cu semințe de cânepă, într-un cort ridicat anume în acest scop, în cadrul unui ritual de „purificare" funerară:

> Sciții iau așadar sămânță de cânepă [*tēs kannabios to sperma*], se strecoară sub cortul făcut din pături și aruncă sămânța peste pietrele încinse. Sămânța aruncată [peste pietre] scoate un fum

> parfumat și se face atâta abur, încât nici o baie elinească de abur n-ar putea s-o întreacă. Amețiți de dogoarea aburului, sciții se apucă să urle. Aceasta ține loc de baie, căci trupul nu și-l spală cu apă niciodată (Herodot, *Istorii*, IV, 73-75).

Este vorba de cea mai veche atestare documentară a utilizării rituale a plantelor stupefiante în spațiul carpato-danubiano-pontic. În plus, informația lui Herodot este probată de unele descoperiri arhelogice. Într-un mormânt scit, de tip *kurgan*, s-au descoperit următoarele obiecte: un sac de piele cu blană conținând *cannabis*, vase mari de bronz pline cu pietre și scheletul unui cort pentru inhalații (138, p. 79). Fără textul lui Herodot, rostul acestui inventar funerar ar fi fost dificil de înțeles.

Pentru „cânepă", Herodot folosește termenul grecesc *kannabis*. Ernst Jünger a propus o etimologie interesantă:

> Numele plantei *kannabis* își are obârșia și înrudirile în limbi foarte vechi, ca asiriana; *konabos* era un cuvânt grec pentru zgomot. El sugerează răbufnirile parțial vesele, parțial agresiv-agitate în care se manifestă de obicei beția cânepii (27, p. 246).

Contemporan cu Herodot, Sofocle asociază *kannabis*-ul cu muzicianul trac Thamyris (din tragedia omonimă), eroul orbit de muze pentru că s-a lăudat că poate cânta din liră mai frumos decât ele (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, III, 67) (65, p. 70).

Pentru Herodot, obiceiul practicat de sciți este insolit și necunoscut. Este evident faptul că istoricul grec consideră o practică rituală ca fiind una de igienă. Comentând acest pasaj, Felicia Vanț scrie:

> Herodot confundă două lucruri: practicarea băii cu abur, pentru curățenie, și o scenă finală a funeraliilor, îmbătarea cu aburii stupefianți ai seminței de cânepă, cu care ocazie sciții scoteau niște „urlete" (probabil un soi de bocete), crezând că în felul acesta vor îndepărta de la ei sufletul mortului (67, p. 519).

Încă din 1873, istoricul Alexandru Odobescu a dat o interpretare similară textului lui Herodot:

> Scriitorul elen a confundat două usuri distincte ale sciților: adecă, pe de o parte, băile de abur pe cari le întrebuințează încă și azi

> rușii, producând abureala prin turnare de apă pe petre roșite în foc, iar pe de altă parte, afumarea cu fructul [= semințele] unei plante, pe care […] o aruncau în foc spre a se îmbăta din fumul ei […] Acea plantă ar fi dară chiar cânepa, *kannabis*, ce cresce, și de sineși și semănată, în Sciția (68).

Vasile Pârvan a considerat că sciții la care se referă Herodot erau de fapt „geto-sciți". Într-adevăr, în zona cuprinsă între fluviile Tyras (Nistru), Borysthenes (Nipru) și Istru (Dunăre) locuiau sciți și geți, aceștia din urmă denumiți *tyregeți* (*tyregetae*, *cf.* Strabon, *Geografia*, VII, 3, 17). Cu alte cuvinte, este vorba de geți din preajma râului Tyras (Nistru), cum spunea și Dimitrie Cantemir: „tiragheții, adecă gheții nistreni" (*Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, 1719) (267). În al doilea rând, Pârvan a susținut fără argumente că practica fumigației cu cânepă a fost „rău înțeleasă de eleni", cu referire străvezie la Herodot. Ar fi vorba – după Vasile Pârvan – de un act cu valențe medicale, și nu de „un fel de narcotizare specială, ținând loc de beție" (66, p. 89). Din perspectiva istoricului Pârvan, a susține că „geto-sciții" ar fi practicat narcotizarea cu fum de cânepă (fie și în scopuri rituale) înseamnă a macula istoria idealizată a geților.

În paranteză fie spus, triburile de „geto-sciți" din acea regiune („de pe malurile fluviului Borysthenes") practicau narcotizarea nu doar prin inhalarea fumului unor plante stupefiante, ci și prin administrarea unor poțiuni psihotrope. În secolul I e.n., Plinius cel Bătrân vorbea despre diverse „ierburi magice" și „plante miraculoase" pe care le utilizau magii. Ele ar fi ajuns la cunoștința naturalistului roman prin intermediul lui Pitagora și Democrit, „care au călcat pe urmele magilor persani". Poțiuni din aceste plante provoacă „vedenii îngrozitoare și amenințătoare", „delir și viziuni miraculoase", „puteri divinatorii" etc.

Una dintre aceste plante – identificată de cercetători cu canabisul (82, p. 156) – ar crește în nordul Persiei (Bactria), dar și în estul continentului european, și anume „pe malurile fluviului Borysthenes [Nipru]". Este exact aceeași localizare ca a triburilor de „geto-sciți" care – conform lui Herodot – practicau ritualul de purificare funerară prin inhalarea fumului de *cannabis* (*Istorii*, IV, 75). După Plinius, ar fi vorba de o „frunză care provoacă râsul", numită *gelotophyllis*, care, băută într-o poțiune de vin și mir, „provoacă tot felul de vedenii și un râs care nu se potolește".

Râsul provocat de planta psihotropă poate fi oprit doar „prin administrarea unei poțiuni de sâmburi de pin în vin de palmier cu piper și miere", adaugă eruditul scriior roman (*Naturalis historia*, XXIV, 102) (38, pp. 195-196).

Revin la Herodot și la fumigațiile de plante psihotrope. Referindu-se la masageți (ramura răsăriteană a sciților nord-pontici, din regiunea caucaziano-caspică), părintele istoriei relatează o altă practică de fumigație narcotizantă:

> Se mai zice că ei [masageții] ar fi descoperit și un pom purtător de niște fructe pe care – după ce se strâng laolaltă pe ginți și aprind un foc mare în jurul căruia se așază – le aruncă în jar și apoi se îmbată criță de mireasma lor, așa cum se îmbată elenii cu vin, însă numai trăgând pe nări mirosul [= fumul] răspândit din fructul care arde aruncat pe jăratic; cu cât aruncă mai multe asemenea fructe, cu atât se îmbată mai tare, până când, sculându-se în picioare, se apucă de dănțuit și de cântat. Așa se spune c-ar fi felul lor de trai (*Istorii*, I, 202).

De data aceasta, Herodot nu menționează vreun context magico-ritual, ceea ce nu înseamnă că el nu ar fi existat.

În secolul al II-lea e.n., Lucian din Samosata a preluat în mod cvasi-parodic acest obicei, foarte probabil chiar de la Herodot. Eroul său din satira *Istoria adevărată* – unul dintre primii *selenauți* imaginați de oameni – povestește moravurile locuitorilor de pe Lună. „Seleniții [...], așezându-se în jurul focului ca în jurul unei mese", se îmbată inhalând fumul degajat nu de plante narcotice, ci de broaște psihotrope: „[Seleniții] sorb fumul care se ridică din broaște și petrec". Mai mult decât atât, Lucian imaginează un fel de alambic *avant la lettre*, în care „seleniții" distilează o poțiune euforică: „Băutura le este aerul [= aburul degajat de broaștele puse pe foc], pe care-l strâng în cupe transformat în rouă" (*Storia vera*, I, 23) (289). Este vorba probabil de anumite broaște veninoase, *bufonide*, care secretă în afară de venin și unii alcaloizi halucinogeni (bufotenină, bufotalină etc.).

Practici similare cu cele privind intoxicarea masageților descrise de Herodot (*Istorii*, I, 202) par să se fi perpetuat timp de peste două milenii la descendenții îndepărtați ai sciților masageți. Este vorba de oseții nord-caucazieni, care vorbesc până azi singura limbă (indo-europeană) ce a supraviețuit dintre cele folosite de

sciții pontici. Este o zonă izolată din punct de vedere cultural, fără mari influențe. Supraviețuirile lingvistice fac și mai credibile supraviețuirile rituale. La începutul secolului al XIX-lea, orientalistul Julius Klaproth a descris următorul ritual al oseților: ei se adună într-o peșteră, în jurul focului, unde jertfesc capre și le mănâncă, apoi aruncă în jar componente ale unui arbust, un soi local de smirdar, *Rhododendron caucasicum*. Oseții se îmbată cu fumul narcotic care se degajă și apoi se cufundă într-un somn profund: „visele pe care le au în această stare sunt considerate a fi preziceri" (69, p. 170). De data aceasta, contextul ritual este evident (izolare în peșteră, sacrificii de animale, agapă rituală, narcoză, *incubatio*, profeții onirice etc.).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, Erwin Rohde era de părere că planta al cărei fum stupefiant îl inhalau tracii, sciții și masageții era *Cannabis indica*, din care se extrage hașișul (70, p. 223). Pe de altă parte, Mircea Eliade a considerat – ca și Ioan Coman, Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, Zoe Petre ș.a. – că numele preoților traco-misieni *kapnobatai* (amintiți de Strabon în *Geografia*, VII, 3, 3) s-ar traduce prin „umblători prin fum". Pentru preotul Ioan Coman însă, „mirosul toxic al semințelor de cânepă arse pe cărămizi încinse este o naivitate a lui Herodot și nu are nici o legătură cu *kapnobatai*" (71). Pentru Mircea Eliade, expresia „umblători prin fum" se referă la „un extaz provocat de fumul de cânepă, mijloc cunoscut de sciți și de traci". „În acest caz – continuă Eliade –, *kapnobataii* ar fi dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți, care întrebuințau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice" (31, p. 57; 43, p. 390).

Ioan Petru Culianu și Cicerone Poghirc au considerat și ei că termenul *kapnobatai* se traduce prin „cei care merg prin fum". Ei au adus și unele elemente noi:

> Epitetul *kapnobatai* se poate referi la o practică menționată de Pomponius Mela (2.2.21), care spune că unii traci nu utilizau vinul drept băutură îmbătătoare, ci inhalau în schimb fumul de la focuri în care aruncau niște semințe a căror aromă provoca euforie. *Lexiconul* lui Hesychios din Alexandria (secolul al V-lea sau al VI-lea e.n.) înregistrează sub cuvântul *kannabis* („cânepă") că semințele de cânepă se ardeau, astfel încât s-ar putea identifica plauzibil *Cannabis sativa* cu planta amețitoare la care se referea Pomponius [Mela] (72).

Zoe Petre a tratat cu precauție subiectul, considerând totuși că termenul *kapnobatai* ar putea fi „o aluzie la fumigațiile producătoare de extaz". Ea a admis că „ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios și practica intoxicației cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela și Solinus pare logică, dar rămâne de domeniul supozițiilor licite" (73, pp. 228-230).

*

Recent, un discipol al istoricului Zoe Petre, Dan Dana, a respins argumentele aduse de Mircea Eliade, de Ioan Petru Culianu și de mine însumi privind inhalarea fumului degajat de unele plante narcotice pentru obținerea extazului de către preoții sciți și traci. El consideră că fumigațiile de plante (nu neapărat de *kannabis*) practicate de aceștia ar fi „simple purificări rituale și nu vizează provocarea unor transe extatice sau a unor experiențe sublime". Concluziile lui Dan Dana sunt însă destul de confuze:

> Accentul pus de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanțe (utilizate însă în alte scopuri); după cum remarcă W. Burkert (*Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 106), rolul drogurilor în contextele religioase a fost în mod evident exploatat recent, „căci mulți nu vor crede niciodată că ar fi putut exista mistere fără droguri" (65, pp. 70, 374).

Dan Dana consideră că interpretările mele referitoare la folosirea în scopuri rituale a fumigațiilor de *cannabis* de către geto-daci și la lupta lui Deceneu (prin tăierea viței-de-vie) împotriva bețiilor rituale dionisiace variază între „discutabile" și „mai mult decât improbabile". Și asta pentru că aș fi „foarte influențat de Eliade" (65, pp. 70, 77). Cu toate că – potrivit lui Dan Dana – sunt unul dintre „intelectualii români cei mai deschiși și occidentalizați", eu aș avea, ca și colegii mei, „dificultăți în a înțelege, asuma și explica trecutul [politic al] lui Eliade, și încă și mai puțin în a «atenta» la mitul său". „Încă și mai grav – conchide Dan Dana –, chiar dacă [acești intelectuali] încep să accepte episodul legionar al lui Eliade, ei nu sunt deloc pregătiți să accepte vreo influență asupra «operei științifice», care rămâne intangibilă" (65, pp. 376). Ar fi

vorba de cărturari „elitiști", din preajma revistei *22*, făcând parte „din *establishment*-ul intelectual", care ar fi într-o „admirație beată" (*sic!*) față de figura lui Eliade. Aceste formule mai mult sau mai puțin codificate au menirea de a-i indica în mod străveziu pe membrii „de dreapta" ai *Grupului pentru Dialog Social*.

Mi-am exprimat nu o dată părerea despre viața și opera lui Mircea Eliade, precum și despre modul în care derapajul său politic din anii '30 spre extrema dreaptă a influențat (sau nu) teoriile sale ca istoric al religiilor (74). Din păcate, Dan Dana politizează excesiv probleme care țin strict de etnobotanică, medicină magico-rituală și fenomene mito-religioase. Acest tip de ideologizare a fost ironizat într-un articol publicat la jumătatea anilor '30 (în *Rampa*, 27 martie 1935) de prietenul lui Mircea Eliade, Mihail Sebastian:

> Urmăriți bunăoară gravele ravagii pe care le face în mentalitatea actuală cuvântul „Dreapta" sau cuvântul „Stânga". Sensul lor s-a dilatat bolnăvicios și s-a întins din politică în cultură, în artă, în literatură. […] Prevăd o zi în care se va inventa o botanică fascistă și una radicală, o chimie reacționară și una progresistă, o algebră liberală și una conservatoare. Se va stabili că anumite plante sunt burgheze, în timp ce altele sunt marxiste. […] Omenirea merge cu pași repezi spre o înțelegere polițistă a lumii. Pe fiecare zi ce trece, complexitatea universului sărăcește, misterele cad, existența se simplifică și tot ce a neliniștit veacuri de-a rândul inima și mintea umană încape umilit între dinții acestui clește cu gura căscată: dreapta-stânga (75).

*

Cezar Bolliac a susținut în 1873 că dacii inhalau fum de „mac și [de] cânepă mai ales" sau de „vreo altă buruiană narcotivă" (*sic!*), nu numai aruncând-o în foc sau pe pietre încinse, ci și arzând-o în lulele de lut negru, prelungite cu „un feliu de țeve subțiri". Obiectele au fost descoperite de el în excavații arheologice în Muntenia, în județele Romanați, Ialomița și Dolj. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit pentru a-i denumi pe preoții traci, ar trebui tradus nu prin „[cei care] umblă prin fum", ci prin „[cei care] umblă fumând" din lulele. Mai mult decât atât, Cezar Bolliac a susținut că așa-zisele „lulele dacice" ar fi

supraviețuit în spațiul românesc pentru că seamănă foarte mult cu cele folosite de românii din secolul al XIX-lea (sunt „leite cu lulele zise românești", cum susținea Bolliac).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Sciții, tracii ș.a. inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, susținea Odobescu, dar nu folosind lulele. El a considerat că Cezar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii" de „fumurile archeologice ce ies din lulele prehistorice". Odobescu a admis că în Europa de Vest (Elveția, Germania, Franța, Marea Britanie) arheologii au găsit într-adevăr pipe antice de lut, de fier sau de bronz, dar că astfel de obiecte nu ar fi atestate arheologic sau documentar la populațiile din restul continentului (68).

S-ar putea ca Odobescu să se fi înșelat. În afară de „lulelele prehistorice de lut negru" prezentate de Bolliac, sunt și unele atestări documentare. Plinius cel Bătrân, de pildă, descria folosirea unui soi de pipă la care țeava subțire era meșterită dintr-o trestie [lat. *arundô*]: „Se spune că fumul obținut din planta uscată [= podbeal, *Tussilago farfara*], arsă împreună cu rădăcina sa, dacă se inspiră printr-o trestie, lecuiește tusea cronică" (*Naturalis historia*, XXVI, 16).

„Trebuie să recunoaștem – a conchis Odobescu – că toate popoarele Sciției au practicat fumigațiuni de diferite specii, cu scopul, unele de a se înveseli după masă, spre a cânta și a juca; altele, spre a adormi; altele, spre a-și întreține sănătatea. În primul caz, ei sorbeau fum de cânepă, în al doilea, abur de șovârf, în ultimul, și în fine, se afumau cu pârleală de săbiuță." „Nicăieri nu este vorba de pipe sau de lulele", spunea Odobescu, pentru că plantele se puneau direct în foc sau pe pietre încinse. În fine, ultimul argument este acela că pe Columna lui Traian nu apar daci folosind lulele: „Traian n-ar fi pățit atâtea nevoi spre a înfrânge pe daci – remarca sarcastic Odobescu – dacă i-ar fi găsit scărpinându-se în cap cu luleaua în gură sau trăgând cu tabiet din narghilea" (76, pp. 111 și 115).

Fără să-l mai nominalizeze pe Cezar Bolliac, Alexandru Odobescu i-a ironizat teoria privind „lulelele dacice" și în cursul său de *Istoria archeologiei*, pe care l-a publicat în 1877:

> Dacă archeologii nemți de acum două sute de ani credeau că anticele vase de lut cresc de [la] sine în pământ, apoi de ce să

> ne îngrijăm noi de narghilelele dacilor, cari și ele ies astăzi la noi de sub pământ? Germanii sunt astăzi în fruntea archeologiei. Noi să ne silim însă, domnilor, ca să nu lăsăm să treacă două sute de ani până să ajungem a stârpi dintre noi așa ciudate și burlește eresuri de anticari (77, p. 159).

Alexandru Odobescu nu vorbea neapărat din invidie profesională. El încerca să tempereze entuziasmul amatorilor și să-i marginalizeze pe diverșii diletanți din arheologie, o disciplină științifică aflată, în România de la jumătatea secolului al XIX-lea, *in statu nascendi*. Odobescu voia să mai potolească pretențiile de arheolog profesionist ale lui Cezar Bolliac, care se mândrea cu președinția *Comitetului arheologic*. În ceea ce privește rubrica de arheologie pe care a susținut-o acesta din urmă în ziarul său *Trompeta Carpaților*, Odobescu susținea că Bolliac are o „pană măiastră", dar „ușuratică" și o „puternică imaginațiune de poet și de ziarist", dar „pe care nu o știe totdeauna potoli" (78, p. 115).

*

I.H. Crișan a adus argumente interesante privind faptul că preoții asceți geto-misieni *kapnobatai* erau „adepți ai doctrinei zalmoxiene" (79, p. 389). Dacă aceste afirmații sunt corecte, atunci se pune întrebarea dacă fumigația cu cânepă (sau cu altă plantă psihotropă) era unul dintre mijloacele de provocare a extazului în cadrul cultului întemeiat de Zalmoxis.

Iată câteva noi considerații în această privință. Pomponius Mela, Solinus și, așa cum se va vedea, Pseudo-Plutarh vorbesc despre ospețele tracilor, la care participau numai bărbați (Solinus este categoric în acest sens) și în timpul cărora se făceau fumigații cu semințe psihotrope. Însă autorii antici citați consideră în mod eronat că acest obicei avea ca scop provocarea unei „veselii vecine cu beția". În mod evident, această practică a tracilor (ca și cele similare ale sciților, iranienilor, șamanilor etc.) nu era menită să producă euforia, ci extazul, transa mistică, un anume *furor religiosus* (43, pp. 394-402) sau, într-o altă formulare datorată lui Eliade, „percepții extrasenzoriale și puteri paragnomice" (264, pp. 187-189).

Probabil că autorii antici descriu banchete rituale (agape mistice) la care aveau voie să participe numai (anumiți) bărbați.

Or, Herodot, într-un pasaj notoriu (*Istorii*, IV, 94-95), relatează pe larg despre banchetele rituale cu participare exclusiv masculină ținute într-un *andreon* („templu al bărbaților") special construit în acest scop. În cadrul acestor ritualuri, Zalmoxis își iniția neofiții (aleși dintre „cetățenii de frunte" ai comunității) într-o doctrină a cărei trăsătură/practică esențială era imortalitatea/imortalizarea sufletului. Contemporan cu Herodot, Platon scria că „medicii lui Zalmoxis [...] stăpânesc meșteșugul de a te face nemuritor", leacurile și descântecele lor având menirea de a vindeca „mai ales sufletul" și, doar prin intermediul acestuia, trupul (*Charmides*, 156). Dintre „leacurile lui Zalmoxis" – pomenite de Platon – Vasile Pârvan numește „fumigația cu sămânță de cânepă" (66, p. 89).

Constantin Daniel a redeschis dosarul recluziunii în peșteri sau încăperi subterane la care se supuneau *homines religiosi* geto-daci (80). Fiind doctor psihiatru, el a încercat să explice anumite coordonate ale doctrinei religioase geto-dace prin stările halucinatorii (vizuale, auditive, tactile) provocate preoților și neofiților în urma unei îndelungate izolări senzoriale (*sensory deprivation*), în întunericul și liniștea cavernelor și a încăperilor subterane în care se autoclaustrau. Constantin Daniel a susținut că „deprivarea senzorială" avea efecte halucinogene și entheogene. Pe de altă parte, el considera că astfel de halucinații ar fi foarte asemănătoare cu cele provocate de intoxicația cu anumite extracte vegetale psihotrope. Cu alt prilej – abordând tot problema „deprivării senzoriale" –, autorul a admis probabilitatea ca fumigațiile cu *Cannabis indica* să fi fost de asemenea folosite de către preoții geto-daci (81, p. 226).

Un text antic, neglijat de cercetători, în care se vorbește despre practici similare cu cele deja comentate, e cuprins în cartea *De fluviorum et montium nominibus* (circa secolul al II-lea e.n.), atribuită lui Plutarh. Pasajul care mă interesează se referă la tracii sud-dunăreni, foarte probabil la odrizi, localizați în preajma râului Hebrus. *Odrysium pariter Getico foedavimus Hebrum // sanguine...* („Am pătat cu sânge getic Hebrul odrizic"), la poetul Claudianus Claudius (*Panegyricus de Tertio Consulatu Honorii Augusti*, 147-148) (239). Pseudo-Plutarh relatează următoarele:

> Lângă fluviul [Hebrus] despre care am vorbit, crește o plantă asemănătoare cu origanul, al cărei vârf îl taie tracii și – după ce s-au săturat cu alimente făcute din cereale – îl pun în foc și, aspirând

> de multe ori fumul astfel produs, se îmbată și [apoi] cad într-un somn profund (*De fluviorum et montium nominibus*, III, 3).

Se regăsesc în acest pasaj principalele elemente din textele lui Pomponius Mela și Solinus: în cadrul unui ospăț, tracii inhalează fumul produs de o plantă psihotropă, care le provoacă un soi de „beție". Se pune din nou întrebarea despre ce plantă e vorba. Ar putea fi o specie de oregano: *sovârf* (*Origanum vulgare*), care conține un ulei volatil (bogat în timol și carvacrol) cu acțiune sedativă asupra sistemului nervos central și antispastică (cum sunt și atropina, papaverina ș.a.). Este o plantă foarte folosită în medicina populară românească, inclusiv ca analgezic și sedativ (17, p. 220). Dar, în principiu, ar putea fi vorba de o altă plantă psihotropă, inclusiv de cânepă, ale cărei vârfuri florale sunt mult mai bogate în alcaloizi decât semințele.

În fine, ca să încheiem capitolul privind inhalarea fumului de plante psihotrope și medicinale de către populațiile antice din estul continentului, să îi dăm cuvântul și lui Plinius cel Bătrân. Naturalistul roman din secolul I e.n. scrie următoarele:

> În mod surprinzător, se povestește că barbarii [Plinius nu precizează care], insuflând pe gură fumul acestei plante [*cypiros* = săbiuță = *Gladiolus imbricatus*], își micșorează splina și nu ies din casă decât după această inhalație; căci astfel devin mai sprinteni și chiar mai robuști pe zi ce trece (*Naturalis historia*, XXI, 69).

*

În Evul Mediu, unii doctori europeni au introdus *canabioterapia*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, de exemplu, un savant complex de talia lui Villard de Honnecourt recomanda o infuzie în vin alb de frunze de cânepă sălbatică, semințe de cânepă și alte câteva plante pisate, ca balsam care vindecă „orice răni ați avea" (83).

La jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpușneanu solicita adesea, de la „apoteca" orașului transilvănean Bistrița (înființată în 1516), diferite substanțe terapeutice vegetale (*herbatus*), printre care *cannabis* (86, p. 133). Provenit din germanul *Apotheke*, termenul „apotecă" (uzual în Transilvania) trebuia uneori explicat în limba română, mai ales în Moldova și Muntenia.

Astfel, Dimitrie Cantemir traducea cuvântul „apotecar" (popular „poticar" sau „poticarăș") prin „cela ce vinde erbi de doftorie" (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dar adevărații beneficiari ai virtuților terapeutice ale cânepii au fost țăranii, care foloseau semințele acestei plante mai ales în scopuri analgezice (17, p. 72). Vorbind despre „fumigația cu sămânță de cânepă", atestată la traci și la sciți, Vasile Pârvan scria în 1926 că este o practică „până astăzi folosită de țăranii noștri" (66, p. 89). La rândul său, vorbind tot despre daci, care, chipurile, fumau cânepă din lulele de lut (pe care le-a prezentat ca fiind descoperiri arheologice), Cezar Bolliac scria în 1873 că „până astăzi locuitorii Daciei fumează diferite plante narcotice" (68).

Din păcate, nici Cezar Bolliac, nici Vasile Pârvan nu au dat exemple, dar afirmațiile lor sunt corecte. În Oltenia, Moldova, dar și în alte zone ale țării, semințele de cânepă erau folosite aproape în același mod ca în urmă cu două milenii. „Te afumi cu ele când te dor urechile", spunea Simeon Fl. Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea (13, p. 417). Pentru calmarea sau înlăturarea diferitelor dureri (de cap, de măsele, de urechi etc.), se puneau într-o „oală nouă" cărbuni aprinși, peste care se aruncau semințe de cânepă (*Cannabis sativa*) al căror fum era inhalat de bolnav cu capul acoperit cu un ștergar (87; 86; 88, pp. 60-62). La fel se proceda în Moldova începutului de secol XIX „pentru durerea măsălilor", cu semințe de măselariță (*Hyoscyamus niger*) (37 și 89). Sau, într-o altă formulare: „Cu măselariță se afumă pentru durere de măsele" (155, p. 337).

În satele românești se afuma cu ciumăfaie uscată sau cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*) când erau epidemii de ciumă (de aici și numele popular al plantei) (85, pp. 45-125; 13, p. 476). Într-un manuscris din 1788 se recomandă afumarea cu „cânepă de vară" a celui bolnav „de lipitură" (sindrom depresiv) sau „de strânsori la inimă" (mss. BAR nr. 3750, 1788). În același manuscris, pentru ameliorarea tusei se recomandă inhalarea fumului provenit de la o ciupercă psihotropă: „Pentru tuse, să se afume cu *burete de cruce*, acoperit la cap" (155, p. 337).

„Când vrei să alungi boalele – consemnează Simeon Fl. Marian –, afumă casa cu *fumul-pământului*, că toate vor fugi" (13, p. 677). Este vorba de o plantă din familia *Papaveraceae*, numită și *fumăriță* (*Fumaria officinalis*). Unele dintre aceste plante „de afumat" se găseau la spițeri sau la băcani, profesii care, mai ales

în Moldova, erau practicate în bună măsură de către evrei. Personajul lui Ion Creangă, jupân Strul din Târgul-Neamțului, „negustor de băcan", pe lângă „suliminială" și „iruri" (alifii din plante medicinale), vindea în băcănia lui „fumuri și alte otrăvuri" (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877).

În dicționarul său de remedii populare (*Toate leacurile la îndemână*, 1935), Vasile Voiculescu notează la capitolul „Fumuri" următoarele:

> Se mai fac fumuri cu foi de mătrăgună și laur (datura) [= ciumăfaie] uscate, pisate și amestecate cu silitră. Aceste afumări sunt alinătoare în accesele de astm (înec) cu tuse înecăcioasă. Se pun prafurile pe o farfurioară, clădite ca o grămăjoară, și li se dă foc. Ele ard și, deasupra lor, cu gura deschisă stă bolnavul, sorbind în piept fumul. Cu fum de măselariță se afumă cei ce au dureri de măsele (254, p. 99).

În zona Munților Apuseni și în zona Muscelului, pentru alinarea durerilor la naștere se bea ceai de semințe de cânepă (90, p. 8; 17, p. 72), iar în Oltenia, cu astfel de ceai se vindecă „frântura de vis" (87, p. 81). Rutenii din Bucovina și bulgarii din Dobrogea făceau băi de vârfuri florale de cânepă (*Cannabis sativa*) împotriva anemiei, convulsiilor și atrofiei musculare (85, p. 29). Românii din Bucovina uscau floarea de cânepă de vară și o fierbeau „cu miere în holercă tare și curată, ca medicament pentru vătămătură" (13, p. 418). Dr. Dem. E. Paulian enumeră cânepa printre plantele din farmacopeea populară „întrebuințate pe scară întinsă contra afecțiunilor din cadrul medicinei nervoase" (91).

În studiul privind *Descântecele românilor* (1931), la capitolul „Cu ce se descântă?", folcloristul Artur Gorovei indică, printre altele, „sămânța de cânepă" și „cânepa" (92, p. 82). Etnologul Nicolae Bot, care a studiat numeroasele credințe și practici magice legate de cânepă atestate în folclorul românesc, crede că acestea sunt datorate tocmai virtuților narcotice și tămăduitoare ale plantei. „Rolul ei vindecător sau de alinare a durerilor a contribuit, ca în alte cazuri similare, la crearea și întreținerea în jurul cânepii a unei atmosfere de religiozitate, atât de favorabilă înfloririi credințelor și practicilor legate de ea" (88, p. 62).

În fine, o informație de teren personală. La sfârșitul anilor '60, aflat la o stână în Munții Apuseni, stăteam într-o seară cu câțiva

ciobani în jurul focului, la taclale. Din timp în timp, unul dintre ei arunca în foc o mână de cânepă uscată care degaja câteva minute un fum abundent. Întrebându-l de ce face asta, el mi-a răspuns destul de evaziv, cum răspund de regulă țăranii atunci când vreun „domn de la oraș" le pune întrebări indiscrete: „Așa…, e un obicei pe la noi. Mai înmiresmează aerul" (93).

4. Vița-de-vie și iedera. Zalmoxis *vs* Dionysos

Inserez aici câteva pagini referitoare la utilizarea vinului, având în vedere că și acesta este o substanță psihotropă de origine vegetală, o licoare care a jucat un rol esențial în desfășurarea unor practici rituale și manifestări religioase. În plus, așa cum se va vedea, cu ajutorul vinului și al altor băuturi alcoolice (rachiu) se ingerau alte substanțe propriu-zis narcotice și halucinogene.

Ca și tutunul, în folclorul mitic românesc vița-de-vie este considerată „Iarba Dracului". Mai mult decât atât, legendele originii celor două plante sunt foarte asemănătoare. Atât tutunul, cât și vița-de-vie au răsărit dintr-un pârț tras de Diavol într-o groapă acoperită apoi cu pământ. În alte legende etiologice, vinul este o coproducție divino-demonică. Fiind făcut de Dumnezeu, vinul era bun, dulce și nealcoolic (mustul), dar și-a băgat Dracul coada „și de atunci oamenii se îmbată" (94). Este o tipică rezolvare dualistă (bogomilică) a situației. Sunt deci de căutat originile maniheiste ale acestei legende din folclorul religios al românilor. „Vinul era, potrivit maniheenilor, veninul Prințului Tenebrelor", își nota Emil Cioran în jurnal (95).

În literatura ebraică de exegeză biblică (*Midrash Tanhuma* 58), vinul a luat naștere din colaborarea dintre Noe și Diavol. După potop, Noe plantează vița-de-vie (*cf. Facerea*, IX, 20). Este prima plantă care se naște în lumea nouă, postdiluviană. Dar Diavolul toarnă la rădăcina viței sânge de miel, de leu, de maimuță și de porc. Astfel că vinul a fost osândit să îl transforme pe bețiv în cele patru animale, pe rând, în funcție de cât de mult vin bea. Moses Gaster a refăcut traseul călătoriei acestui motiv legendar, *Condemnatio Uvae* („Condamnarea viței-de-vie"), de la literatura ebraică la *Gesta Romanorum* și de la literatura bizantină la cea folclorică din Balcani (131, p. 106). De aici motivul a fost preluat

de Anton Pann, care l-a valorificat în *Povestea vorbii*: „Pe sirmanul Strugur prea greu să-l blesteme/ Și asupră-i toate relele să cheme" (174, pp. 94-95). Motivul a supraviețuit până târziu, la poetul simbolist Mircea Demetriade, de exemplu, în „melopeea" *Renegatul* (1893): „Dar văz întinsă masă, și vinul ce te'mbată,/ Și'n porc oricând te schimbă beția-i blestemată" (262, p. 7).

După cum se vede, legătura mitologică dintre beția alcoolică și Diavol este trainică. Știm că Dionysos și daimonii din cortegiul său (Satiri, Sileni, Fauni, Priap etc.) au fost prototipurile Diavolului din imaginarul colectiv european (jumătate om – jumătate țap, pervers, lubric etc.). Paradoxal, imaginea diavolului creștin nu vine din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Era deci firesc ca Diavolul să fi preluat ca moștenire inclusiv vița-de-vie și băutura amețitoare a lui Dionysos.

Unele manifestări și ceremonii dionisiace au supraviețuit până târziu în spațiul balcanic. O atestă unele texte juridice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, dedicate domnitorilor fanarioți Mihai Racoviță (1765) și Grigore al III-lea Ghica (1766). Astfel, era interzisă *Brumaria* – „sărbătoarea în cinstea zeului mincinos Dionysos, supranumit *brumu*, patron al beției". „Aceste sărbători – explică legile din secolul al XVIII-lea – se țineau de păgâni, ca să aibă parte de un an bun, adică cu același scop precum se serbează și acum." De asemenea, toamna, la facerea vinului, oamenilor li se cerea în mod expres să nu chiuie: „Nici chiote să nu dea, când toarnă vinul în buți", deoarece „este același strigăt de veselie pe care-l făceau păgânii, când turnau vinul în ulcioare, ceea ce este iarăși oprit" (96).

Spre deosebire de cultivarea și utilizarea tutunului, atestate în zona balcanică de la sfârșitul secolului al XVI-lea, practicarea viticulturii și consumarea vinului în spațiul carpato-dunăreano-pontic sunt activități confirmate de descoperiri arheologice (cosoare de viță-de-vie, amfore indigene etc.), ca și de unele relatări antice. Claudius Aelianus, de exemplu, nota că „despre traci s-a dus vestea că sunt grozav de beți" (*Felurite istorioare*, III, 15). Grecii foloseau zicala „a bea ca un trac". Pomponius Mela scria că tracii obișnuiau să grăbească în mod artificial coacerea strugurilor acoperindu-i cu frunze uscate (*Descrierea pământului*, II, 2, 16). Ca martor ocular, Ovidiu nota că geții lăsau vinul să înghețe („Și-n vas îngheață vinul/ De-l scoți în bolovani, păstrând figura oalei"), probabil ca o metodă de concentrare a tăriei lui. Unele populații

îndoiau vinul cu apă, altele (ca geții) extrăgeau apa din vin prin înghețare. În orice caz, metodele consemnate de Mela și Ovidiu sunt folosite de țăranii români până în zilele noastre. Țăranii români – scria C. Caracaș pe la începutul secolului al XIX-lea – „pun afară în timpul iernii butoae pline [cu vin]; după ce stau câteva zile și îngheață partea apoasă a vinului, [ei] scurg inima cea spirtoasă a vinului […]; dar vinul acesta este prea tare și face dureri de cap" (290, p. 62).

La rândul său, Platon consemnează faptul că „tracii beau vin neamestecat deloc [cu apă], atât femeile, cât și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire" (*Legile*, I, 637d). În această informație pare să fie vorba despre ceremonii de tip dionisiac. În primul rând, Platon subliniază în mod expres (ceea ce n-ar fi făcut dacă ar fi fost un fapt uzual) că la aceste beții (probabil rituale) luau parte și femeile, care, altfel, nu aveau voie să bea vin (*cf.* Plutarh, *Quaestiones romanae*, 6).

În al doilea rând, vinul neamestecat cu apă era o licoare tipic dionisiacă: „La început – scrie Diodor din Sicilia –, când vinul a fost descoperit, Dionysos nu se gândise să-l amestece cu apă și vinul se bea curat", și asta pentru că doar „vinul fără amestec [cu apă] îl duce pe omul care l-a băut într-o stare vecină cu nebunia" (*Biblioteca istorică*, IV, 3-4). În schimb, „apa rece [introdusă în vin] risipește dintr-odată beția" (Plinius, *Naturalis historia*, XXIII, 41). Herodot susține că și sciții aveau obiceiul de a bea vin neamestecat cu apă: „Când [spartanii] vor să bea vin cu mai puțină apă, zic că beau ca sciții". Regele spartanilor Cleomenes ar fi înnebunit tocmai pentru că ar fi preluat de la sciți acest obicei (de a bea vin pur), năravatipic pentru greci, care consumau vinul cu apă (*Istorii*, VI, 84). Și evreii din epoca biblică beau vinul amestecat cu apă: „Este dăunător să bei numai vin și, de asemenea, numai apă, dar vinul amestecat cu apă este plăcut și aduce multă desfătare" (*II Macabei*, XV, 39).

Dar cea mai importantă informație privind vița-de-vie și vinul la geto-daci este prohibiția introdusă de marele preot Deceneu în timpul domniei lui Burebista (82-44 î.e.n.). Asemănându-l pe Deceneu cu Orfeu și cu „pitagoreul" Zalmoxis (*Geografia*, XVI, 2, 39), Strabon relatează faptul insolit că, „în semn de supunere, geții s-au lăsat înduplecați [de către Deceneu] să taie vița-de-vie și să trăiască fără vin" (*ibidem*, VII, 3, 11). Acest eveniment istoric

pare să fi supraviețuit în forme folclorice în unele legende populare, în care un împărat hotărăște că „atâtea pricini și nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decât cu stârpirea viței-de-vie, care dă vinul cel tulburător de minte" (17, p. 250).:

Pe cât este de importantă și de semnificativă acțiunea lui Deceneu, pe atât de puțin sau de inadecvat a fost ea comentată și explicată. Foarte preocupat să demonstreze că poporul geto-dac – nobil și drept, cu înalte virtuți morale – nu putea să adopte un cult orgiastic și irațional precum cel dionisiac, Vasile Pârvan a încercat să minimalizeze complet gestul tranșant al marelui preot: „Podgoriile sacrificate de Deceneus nu vor fi fost nici chiar așa de numeroase, nici prea alese ca neamuri de vinuri" (66, p. 85).

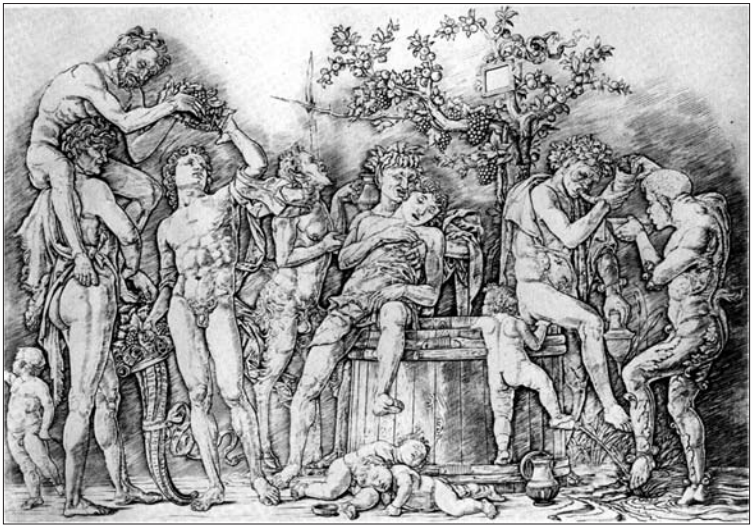
În 1985, etnograful Gheorghe Iordache a crezut că hotărârea a fost impusă „de rațiuni de stat" (97), iar Ion Horațiu Crișan a considerat în 1986 că măsura a fost luată nu de Deceneu, ci de Burebista, la îndemnul celui dintâi, „pentru asanarea moravurilor neamului său". Altfel un autor stimabil, I.H. Crișan pare să fi plătit tribut clișeului măreției „conducătorului suprem" și limbajului de lemn, ambele proprii ceaușismului din anii '80: „O asemenea măsură – conchidea autorul – se înscrie în politica de sobrietate și cumpătare preconizată de marele rege" (79, p. 140).

Dar explicația cea mai inadecvată în această privință a formulat-o, cred, preotul și teologul creștin-ortodox Ioan Coman. Surpriza este cu atât mai mare cu cât articolul său despre Deceneu a apărut la începutul anilor '40 ai secolului trecut într-o publicație de mare calibru, *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, editată de Mircea Eliade. Cuvintele de ordine sunt „cumpătare", „asceză spirituală" și chiar „primatul sufletului". Sub deviza *mens sana in corpore sano*, preotul zalmoxian Deceneu (sprijinit de preotul creștin-ortodox Coman) a tăiat vița-de-vie pentru a eradica alcoolismul și desfrâul sexual în rândul bravului popor geto-dac.

> Alcoolismul – scria Ioan Coman – era una dintre plăgile nefericite care rodeau vigoarea poporului get. […] Vindecarea de acest viciu echivalează cu una dintre cele mai splendide victorii repurtate asupra sufletului omenesc. […] Acolo unde marele preot [Deceneu] a avut de luptat contra alcoolismului, a trebuit fatal să se întâlnească cu meteahna cealaltă, legată aproape organic de alcoolism: neînfrânarea sexuală [a geților] (21, p. 450).

O explicație formulată de pe poziții anti-„decadentiste”, specifice epocii.

Să fim realiști! Pentru societatea și mentalitatea geto-dace din secolul I î.e.n., este improbabil ca rațiunea măsurii drastice luate de Deceneu să fi fost de ordin social sau moral. Motivația lui Deceneu – ca mare preot și reformator al cultului – a fost, mai degrabă, de ordin cultual, religios. El a încercat, probabil, să diminueze amploarea pe care o luaseră bețiile rituale, provocatoare de *enthousiasmos* („înzeire”), de *ekstasis* și de *furor religiosus*. Patronul acestei stări de posesiune divină și *delir religios* trebuie să fi fost zeul trac Dionysos. Cultul orgiastic al acestuia era extrem de popular în epocă și în zonă, fiind un cult „democratic”, deschis atât bărbaților, cât și femeilor, atât aristocraților, cât și plebeilor, spre deosebire de cel zalmoxian propovăduit de Deceneu.



55. *Bacchanalia*, orgie dionisiacă
(gravură de Andrea Mantegna, cca 1490)

Cultul lui Zalmoxis era, dimpotrivă, o religie orfico-pitagoreică, ascetică, androcrată și elitistă, care se adresa „bărbaților fruntași ai țării” (Herodot, *Istorii*, IV, 95) și era adoptată mai ales de aristocrație și de casta preoțească. Direcția reformei religioase instaurate de Deceneu pare să fi fost aceeași: „El a ales atunci

dintre ei [= geți] pe bărbații cei mai nobili și mai înțelepți, pe care, învățându-i teologia, i-a îndemnat să venereze anumite divinități și anumite sanctuare și i-a făcut preoți, dându-le numele de *pilleati*", scria Dion Chrisostomul în secolul I e.n. (citat de Iordanes în *Getica*, XI, 72).

Unii istorici ai religiilor (W. Burkert, J. Bremmer, I.P. Culianu ș.a.) au glosat pe marginea diferențelor dintre cele două manifestări religioase, dar și dintre tipul de extaz specific bacantelor dionisiace, pe de o parte, și cel specific iatromanților asceți (inclusiv preoților lui Zalmoxis), pe de altă parte. Dar nu era vorba doar de *diferență*, ci și de *concurență*. Iatromanții – conchide Culianu – „reprezintă o categorie specială de extatici, diferită de aceea a bacantelor, dar aflată uneori în concurență cu ea" (248, p. 62). Probabil că rivalitatea dintre cele două tipuri de culte și dintre cele două tipuri de extaz l-a determinat pe preotul zalmoxian Deceneu să taie vița-de-vie și să-i oblige pe geto-daci să trăiască fără vin.

Am formulat această teorie cu mai mulți ani în urmă (98, pp. 52-58; 99, pp. 383-388). Unii cercetători nu au fost de acord cu ea: „Tot acest scenariu [al lui A. Oișteanu] – scrie Dan Dana – este mai mult decât improbabil" (65, p. 77).

B.P. Hasdeu a abordat acest subiect în 1874, într-un studiu intitulat *Originile viniculturei la români*. El a considerat că „regele dacic Berebist" a tăiat vița-de-vie „pentru a stârpi beția în popor", dar nu a uitat să menționeze faptul că acest act avea de-a face cu „cultul lui Bac[chus]" (279).

În mod surprinzător, cel care – probabil – a intuit cel mai corect semnificația măsurii drastice aplicate de Deceneu a fost istoricul Gr.G. Tocilescu, într-o carte desuetă azi, *Dacia înainte de romani*, publicată în 1880:

> Se mai spune că, între alte ordine divine ce dete [Deceneu], fu și stârpirea totală a viilor, ceea ce dacii esecutară fără opunere. În genere, aceasta din urmă se consideră ca o simplă măsură pentru îndreptarea moravurilor, luată contra viținlui beuturei celui forte răspânditu la popoarele trace. Credem însă că aci este ceva mai mult decât o prohibițiune; este o reacțiune contra cultului Bacchus-Sabazius, contra orgielor bacchice, în care vinul juca rolul principal [...], în care menadele [...] dănțuiau și cântau învârtind tyrsii lor ca niște lănci, iară preoții beți de vin și de zgomot profetizau (100).

Ultima remarcă se referă la informația lui Aristotel, consemnată de Macrobius, conform căreia, „în Tracia, există un templu închinat lui Liber [= Bacchus], unde se dau oracole. În acest templu prezicătorii descifrează tainele viitorului numai după ce au băut vin din belșug" (*Saturnalia*, I, 18, 1).

Și etnologul Traian Herseni a susținut existența unei confruntări între cele două religii, cea a lui Zalmoxis și cea a lui Dionysos. Cea de a doua era „de natură inferioară" primeia, susținea Herseni, dar vinul o făcea imbatabilă, având „efecte sigure". „Folosirea băuturilor spirtoase în scopuri religioase a constituit un imens progres: provocarea entuziasmului devenise aproape *infailibilă*. De aici succesul neașteptat al lui Dionysos în lumea veche, care a uluit pe toți contemporanii."

Dar victoria dionisismului (în afara faptului că a supraviețuit în „bețiile rituale" practicate până azi de cetele de feciori) n-ar fi fost de durată, a conchis Herseni, pentru că nu a adus nimic substanțial din punct de vedere religios. „Oricât ar trece pe planul întâi o zeitate bahică, ea nu poate umbri vechile culte, ea nu le poate *înlocui*, ci numai *întări*. Cultul lui Dionysos a exagerat, până la exces, trăsăturile străvechi ale unor culte locale, [...] dezvoltându-le la maximum, halucinatoriu, ca într-o viziune de bețiv, dar nu le-a transformat și nu le-a înlocuit, pentru că nu a avut cu ce."

După Traian Herseni, în epoca postdionisiacă geto-dacii au revenit la „fața senină" a manifestărilor religioase: „După tumultul bahic [...], popoarele cuminți și sărace, de oieri și plugari, și-au reluat în religie fața senină de altădată, cu tabla valorilor perfect pusă la punct, lăsând băutura să fie ceea ce a fost ea la început: un adjuvant al religiei, de exaltare a sufletului uman" (225, pp. 265, 274).

*

Măsura antidionisiacă adoptată de Deceneu în secolul I î.e.n. este spectaculoasă și pare insolită, dar nu este ieșită din comun. Inițial, în peninsula italică, cultul zeului Dionysos a pătruns în Etruria și Campania și abia ulterior la Roma. Aici, în secolul al II-lea î.e.n., reacția autorităților a fost de respingere. În anul 186 î.e.n., Senatul roman a emis un decret de interzicere a orgiilor bahice (intitulat *Senatus-consultum de Bacchanalibus*). În urma

decretului, circa șapte mii de adepți ai cultului au fost arestați și executați (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, XXXIX, 8-19). În anul 139 î.e.n. au fost expulzați din peninsulă și propovăduitorii cultului orgiastic al zeului traco-frigian Sabazios – „un alt Dionysos", cum îl definește Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică*, IV, 4, 1). Adoratorii zeului Sabazios își provocau extazul bând vin sau licori alcoolice făcute *ex ordeo vel frumento* („din orz sau grâu") (101).

Reacții similare, de respingere a orgiilor dionisiace, sunt atestate și în Grecia, fie prin legi instaurate de un Diagondas din Teba, fie prin comediile lui Aristofan, care expulza din cetate pe „noii zei", precum Sabazios, „zei considerați străini" (Cicero, *De legibus*, II, 15, 37).

Sunt indicii legendare că în unele zone s-ar fi dispus chiar distrugerea viței-de-vie, așa cum a făcut-o și marele preot geto-dac Deceneu. Conform tradiției, Damascius din Siria ar fi distrus via plantată de Dionysos însuși, motiv pentru care zeul l-ar fi jupuit de viu (102). Pe de altă parte, știm de la Plutarh că, la romani, preoților lui Jupiter nu le era permis să se apropie de vița-de-vie și nici măcar să atingă iedera. Plutarh crede că această interdicție, analoagă – susține el – „prescripțiilor pitagoreice", este „o condamnare simbolică a dansurilor și orgiilor din timpul Bacchanalelor" (*Quaestiones romanae*, 112).

În articolul său din 1874, B.P. Hasdeu a adus unele argumente în această privință. În timpul războiului gallic, Caesar (contemporan cu Burebista și Deceneu) s-a confruntat cu o populație celtică (nervii) din vestul Europei. Conducătorii nervilor au decis interdicția consumului de vin (*nihil pati vini*). „Informându-se despre firea și obiceiul acestora", Caesar a aflat că „nervii nu îngăduiau să se importe vin" pentru că acesta „le-ar moleși sufletele și le-ar slăbi curajul"(*Bellum gallicum*, II, 15) (283). În fine, o informație foarte târzie, referitoare la începutul secolului al IX-lea: conform lui Suidas, regele protobulgar Krum (803-814) ar fi tăiat și el vița-de-vie de la poalele munților Balcani (279).

Mai sunt unele legende care pot fi invocate în acest context. În Asia, orgiilor dionisiace li s-a opus regele indian Myrrhanus (*cf.* Diodor, *Biblioteca istorică*, III, 65) sau Morrheus (*cf.* Nonnos, *Dionysiacele*, XXIX). Semilegendarul rege teban Pentheus – urmașul lui Cadmos – a interzis „noile rituri", însoțite de „nebunia pricinuită de vin" (Ovidiu, *Metamorfoze*, III), punându-l în lanțuri pe însuși Dionysos. Tânărul bazileu va muri sfâșiat de bacantele

în delir mistic, conduse chiar de mama sa, Agave (Euripide, *Bacantele*). Tot rupt în bucăți de bacantele trace, încununate cu iederă, a sfârșit și Orfeu, care încercase să reformeze cultul dionisiac. „Orfeu […] a schimbat multe lucruri din inițierile orgiace și, de aceea, misteriile pe care le introduse Dionysos se numesc orfice" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, III, 65).

În fine, tot un suveran trac, Licurg, „regele tracilor de la Hellespont", a fost pedepsit de zeul Dionysos cu pierderea minților, fiindcă a interzis supușilor săi celebrarea cultului acestuia. „Licurg le-a atacat pe menade în locul numit Nyseion și le-a ucis pe toate. Dar Dionysos și-a îmbarcat oastea și i-a învins pe traci, într-o luptă aprigă. Pe Licurg l-a prins de viu și, după ce l-a orbit și l-a chinuit în tot felul, l-a răstignit. Apoi, pentru a-l răsplăti pe [tracul aliat] Charops pentru binele ce-i făcuse, i-a dăruit regatul tracilor și l-a inițiat în misteriile orgiace" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, III, 65).

În una dintre piesele sale păstrate doar fragmentar, *Edonienii*, Eschil este mai limpede. Regele trac Licurg taie cu securea vița-de-vie, dar – fiind orbit și înnebunit de Dionysos – își taie și propriul copil. Regele moare ciopârțit de cai sălbatici, iar edonienii întemeiază pe vârful muntelui un sanctuar oracular închinat lui Dionysos, similar cu cel închinat lui Apollo la Delphi (235, p. 26). Tribul tracilor edonieni alege cultul dionisiac în locul celui apolinic (vezi și Herodot, *Istorii*, VII, 111).

În paranteză fie spus, confruntări religioase similare s-au produs și în cadrul altor culte din Eurasia. În jurul anului 600 î.e.n., de pildă, reformatorul iranian Zarathustra s-a revoltat împotriva „societăților de bărbați", care aveau deviza *aêsma* (= „furie"). Acestea practicau ritualuri orgiastice, cu sacrificii sângeroase de boi și ingerarea în exces a băuturii făcute din planta halucinogenă *haoma*. Și Zarathustra ar fi vrut să distrugă această plantă pentru a opri riturile orgiastice: „Când vei lovi, Doamne – îl întreabă el pe Ahura Mazda –, această băutură scârboasă?". Sau, într-o altă formulare: când îi vei zdrobi pe cei care practică sacrificiul *haoma*? (*Yasna*, 48, 10). Numai că de fapt, cum observă Mircea Eliade, „Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice" care comportau „ingerarea fără măsură de *haoma*" (103, pp. 322-333). În schimb, cum a demonstrat-o iranologul suedez Geo Widengren, credincioșii lui Zarathustra își administrau cânepă (*bhang*) pentru obținerea extazului (104).

*

Nu mă interesează acum faptul că, citându-l pe H. Jeanmaire (105), René Girard crede că Dionysos apare ca o divinitate a viei și vinului printr-o atenuare a sensului originar, care făcea din el zeul unei beții mai redutabile, *furia ucigașă*. „Nu există nimic în tradiția dionisiacă veche – conchide René Girard – care să se raporteze la cultura viței-de-vie sau la fabricarea vinului" (106, p. 145). Dosarul este voluminos și problema e controversată (107, pp. 152 și urm.). Evident este faptul că, cel puțin în faza istorică a mitului, Dionysos a fost acela care „a descoperit vinul și i-a învățat pe oameni să cultive vița-de-vie" și să bea licoarea neamestecată cu apă pentru a fi „cuprinși de o furie bahică" (Plutarh, *Quaestiones conviviales*, III, 1, și Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, IV, 2-5).

Ceea ce mă interesează cu adevărat este dacă vinul avea suficientă forță psihotropă ca să provoace acel *furor religiosus* de care pomenesc autorii antici și dacă nu cumva era amestecat cu sau dublat de alte substanțe halucinogene. Erwin Rohde (*Psyché*, 1894) crede că tracii își sporeau „starea de exaltare" din timpul ceremoniilor dionisiace folosind, pe lângă băuturi alcoolice, „fumul unor plante [*canabis*, e convins autorul] care, ca și sciților și masageților, le erau cunoscute [tracilor] ca narcotice" (70, p. 223, n. 1). E posibil ca savantul german să aibă dreptate, dar, din păcate, el nu a adus argumente în sprijinul ipotezei sale.

H. Jeanmaire crede că, „într-una din fazele preistoriei sale", Dionysos a fost probabil o divinitate a iederei sau a viței-de-vie sălbatice (105, pp. 22-23). „El cel dintâi ar fi stors strugurii ce cresc sălbatici […], descoperind astfel foloasele vinului", scria Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică*, III, 63). La rândul său, Walter F. Otto susține că, pe lângă vin, tracii ingerau fructe și frunze de iederă (107, pp. 164-165), care, conform părerii farmacologilor, posedă puternice virtuți psihotrope.

Într-adevăr, iedera (*Hedera helix*) conține substanțe psihoactive, precum hederina, saponina și altele, în toate părțile plantei. Mestecatul frunzelor și, mai ales, al fructelor provoacă excitare, convulsii și, în cantități mari, moarte. Dioscoride și Plinius cel Bătrân defineau această plantă agățătoare ca fiind un drog foarte

puternic. Plinius a descris „douăzeci de specii de iederă [*hedera*]". „Toate – spunea el – au virtuți medicinale cu două tăișuri. Luate sub formă de poțiune în cantitate excesivă tulbură mintea, dar curăță capul" (*Naturalis historia*, XXIV, 75) (38, p. 182).

Opinia conform căreia bețiile rituale dionisiace erau provocate nu numai de vin, ci și de iederă este adeverită de faptul că unul dintre principalele simboluri ale zeului era anume această plantă. Frunzele și fructele de iederă împodobeau tyrsurile și, sub formă de cunună, tâmplele zeului și ale adepților săi. În secolul al V-lea î.e.n., poetul grec Pindar îl descria pe Dionysos ca fiind „zeul învăpăiat de iedera verde" (282). De unde rezultă că zeul (și adepții săi) nu doar purta iedera, ci o și consuma, fapt care-i provoca „învăpăierea", extazul.

Dar, în această privință, principalele argumente sunt mărturiile lui Plutarh, el însuși un inițiat în misterele dionisiace. Acesta susține că acoliții zeului Dionysos beau vin amestecat cu iederă. Starea celor care beau acest amestec – notează scriitorul grec – „nu poate fi numită beție", cum e cea provocată doar de vin, ci este „o tulburare, o uluire a spiritului, asemenea celei produse de măselariță [*Hyoscyamus niger*] și de alte plante care provoacă un soi de furie" (*Quaestiones conviviales*, III, 2).

„Dionysos putea fi beat fără ca totuși să semene cu oamenii beți", își nota Mircea Eliade în jurnal în toamna anului 1942 (22, p. 148). Probabil că istoricul religiilor se referea la diferența dintre beția profană și cea rituală (*furor bacchicus*). Dar mai trebuie remarcată și diferența dintre acțiunea psihotropă a vinului și cea, mai puternică, a iederei.

Vorbind despre „orgiile din timpul Bacchanalelor", Plutarh notează faptul că „femeile care sunt cuprinse de furii bahice se reped la iederă, o apucă cu mâinile, o rup și o mestecă în dinți".

> Acest lucru – continuă Plutarh – face destul de credibil ceea ce se spune despre iederă: potrivit unora, ea conține spirite violente care trezesc, excită și provoacă stări de transă, urmate de convulsii. Pe scurt, iedera produce o beție fără vin, un fel de vrajă celor care sunt în mod natural predispuși la extaz (*Quaestiones romanae*, 12).

5. Plante magice și halucinogene

Plante halucinogene erau probabil folosite și în sanctuarele lui Asklepios, zeul grec – „zeu traco-grec", după unii, „zeu trac grecizat", după alții (108) – al medicinei. Urme ale unor temple consacrate lui Esculap s-au descoperit și pe teritoriul României: la Sarmizegetusa, la Apulum (Alba Iulia), la Ampelum (Zlatna). Inițial, bolnavul era supus unor „purificări" – prin băi, oncțiuni, fumigații –, după care era lăsat să doarmă în templu (*incubatio*). Datorită halucinațiilor, zeul invocat apărea în vis bolnavului, însănătoșindu-l sau indicându-i tratamentul de urmat. „Oracolele sunt date în timpul somnului", scrie istoricul grec Pausanias în secolul al II-lea e.n, iar zeul „dă răspunsul prin vise" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 26, 1). După *incubatio*, preoții sanctuarului (*asklepiazii*) interpretau visul.

Practica pare să aibă ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi. Asklepios era fiul zeului Apollo care, cum zice Ovidiu, „laur în mână purta și [drept cunună] pe fruntea lui sacră tot laur" (*Ars amandi*, II) (274, p. 224). În templul de la Delphi, Pythia și preotesele (*pythonese*) – în urma intoxicațiilor cu frunze de dafin/laur – bolboroseau răspunsuri oraculare „revelate de zeu" și apoi interpretate de preoți: „Pythia coboară în lăcașul profetic și, în loc de scorțișoară, laudanum și tămâie, nu arde decât foi de dafin [= laur]" (*cf.* Plutarh, *De Pythiae oraculis*, 6) (109, p. 107). Plinius remarca virtuțile de excepție (narcotice, analgezice, terapeutice) ale „frunzelor laurului de Delphi", „mai ales dacă sunt arse" (*Naturalis historia*, XXIII, 157) (38, p. 167).

De asemenea, la gnosticii din Egipt, în timpul incubației se producea „arderea unor aromate", cum ne asigură Iamblichos (*De mysteriis Aegyptiorum...*, 29). În fine, așa cum am amintit deja, preoții traci ai zeului Bacchus (= Liber) se îmbătau cu vin în templu pentru a prezice tainele viitorului (Macrobius, *Saturnalia*, I, 18, 1). „Incubația într-un loc sfânt (peșteră, fântână etc.) – comentează Ioan Petru Culianu – este de regulă precedată de alte tehnici ce favorizează extazul." Dintre aceste tehnici, Culianu menționează în primul rând „absorbția și/sau ingerarea de halucinogene" (248, pp. 22-24).

Nu se știe cu exactitate ce plante se foloseau pentru provocarea halucinațiilor onirice în templul consacrat lui Asklepios (*asklepeion*) sau fiului acestuia, Machaon. Foarte probabil, unele plante dintre cele din care era împletită misterioasa cunună de ierburi, *kiphos*, de pe capul statuii zeului din incinta templului:

> La Gerenia – scrie Pausanias – există un templu consacrat lui Machaon, fiul lui Asklepios, unde datorită lui Machaon se pot găsi [prin *incubatio*] mijloace pentru tămăduirea bolilor omenești. […] Se află aici o statuie de bronz, reprezentând pe Machaon, în picioare, cu cunună pe cap, pe care mesenienii o numesc în graiul lor „Kiphos" (*Călătorie în Grecia*, III, 26, 7).

Zeul medicinei Asklepios a fost inițiat de centaurul Chiron să-i vindece pe oameni, apelând fie la „cânturi de vrajă", fie la „leacuri tămăduitoare" (Pindar, *Pythica*, III). La rândul său, eroul tămăduitor Machaon (fiul lui Asklepios) va folosi și el aceleași descântece și ierburi, „date pe vremuri părintelui său de prietenu-i Chiron" (Homer, *Iliada*, IV, 210 și urm.) (272, pp. 26-28).

*

Se întrevede în această situație o regulă importantă: planta din care este făcută cununa de pe capul unor zei conține substanța narcotică pe care și-o administrau preoții și adepții zeilor respectivi. Ar fi cazul iederei și al viței-de-vie la zeul Dionysos-Bacchus-Liber, al laurului la zeul Apollo, al mirtului la zeița Afrodita, al macului la o veche divinitate cretană (110), al „ciupercii sacre" psihedelice (*Teonanácatl* sau *Psilocybe mexicana*) ingerată în ritualurile aztecilor și maiașilor (47, p. 43), al plantelor *kiphos* la zeul Asklepios etc. E vorba de specii de arbori și plante care „se bucură de protecție veșnică – spune Plinius –, pentru că sunt închinate anumitor divinități: […] dafinul lui Apollo, mirtul lui Venus" etc. (*Naturalis historia*, XII, 3) (291).

Plinius cel Bătrân descrie mai multe soiuri de iederă: „soi tracic", iederă „bahică", iederă cu „ciorchini silenici" etc. Ceea ce arată ce zeități (Bacchus/Dionysos, Silen) și ce triburi (tracii) își puneau cununi de iederă pe frunte. De la savantul roman aflăm și în ce cadru se încoronau tracii cu frunze de iederă: „Iedera

încununează și astăzi tyrsul zeului [Bacchus = Liber] și chiar coifurile popoarelor Traciei în cadrul sărbătorilor sacre". Dar nu numai sacerdoții și oștenii își puneau cununi de iederă, ci și poeții. Plinius vorbește despre „soiuri de iederă ce se folosesc la cununile poeților", dar și despre ceremonii în care „se încununează [cu iederă] poeții, zeul Liber sau Silen" (*Naturalis historia*, XVI, 144-155) (111, pp. 150-152). Vezi *infra*, cununile de mirt pe care le purtau (fie și metaforic) poeții inspirați de zeița Afrodita.

Descriind tradiția grecilor de a pune cununi de plante pe capul zeilor și al oamenilor, tot Plinius vorbește despre „coroane care dăunează minții", căci „forța mirosului [plantelor] se strecoară înșelătoare mai ales la beție și în starea de euforie" (*Naturalis historia*, XXI, 12) (38, pp. 77-78). Se credea că efectul tămăduitor este obținut prin simpla punere pe cap a unei cununi de plante medicinale, mai ales psihotrope. De exemplu, coroane cu violete (*uiola*) purpurii se pun „pe frunte când îți arde capul. […] Purtate în chip de cunună și inspirându-le parfumul, [florile] risipesc mahmureala și senzația de greutate la cap" (*Naturalis historia*, XXI, 130). Cununa de iederă „potolește durerile de cap", dar, pentru eficiență, se face o alifie din frunze de iederă și se aplică pe frunte (*Naturalis historia*, XXIV, 75-82) (38, pp. 98, 182). De asemenea, Plinius cel Bătrân recomandă, ca analgezic, cununile împletite din planta „coada-cocoșului" (numită și „Pecetea lui Solomon", *Polygonatum odoratum* sau *Polygonatum officinale*). Într-adevăr, planta conține diverși alcaloizi și este folosită, inclusiv în medicina populară românească, împotriva nevralgiilor de tot felul. „Pentru durerile de cap – spune Plinius – [botaniștii] recomandă purtarea unei cununi făcute cu această plantă" (*Naturalis historia*, XXVII, 117) (38, p. 283).

Amintesc în scest context și de cununa de mirt pe care o poartă, în mitologia clasică, zeița dragostei Afrodita (Venus) și muzele din alaiul ei, considerate de Ovidiu ca fiind „fiicele Venerei": „Muză, cu verdele mirt încununã-ți plăvițele tâmple. [Fiică a Venerei], prinde în părul tău mirt" (Ovidiu, *Amores*, I-II). Poeții care – precum Ovidiu – cântau iubirea, inspirați fiind de muza Venus, erau considerați simbolic „preoți" ai zeiței dragostei și, ca atare, purtau pe cap – metaforic – aceeași coroană de flori: „Iată, sfârșit-am lucrarea: înmiresmatul meu păr încununați-l cu mirt!" (*Ars amandi*, II). Mirtul (*Myrtus communis*) este un arbust

mediteranean, ale cărui frunze și flori conțin ulei eteric și au un puternic miros aromatic. Anticii considerau că planta are efecte îmbătătoare, psihotrope. Așa credea și poetul Ovidiu, cel „inspirat de Venera": „Și scoase [zeița Venus] o frunză de mirt și puține semințe (din cununița-i din păr) și mi le dete zâmbind./ Cum le-am atins îmi păru că-s cuprins de-o simțire cerească/ Și că pluteam în eter, pieptu-mi sufla ușurat" (*Ars amandi*, III) (274, pp. 96-97, 232, 235).

La rândul său, un alt scriitor clasic, grecul Artemidoros, care a trăit în secolul al II-lea e.n. (cam în aceeași epocă cu Ovidiu și Plinius), a dedicat o întreagă secțiune („Cununi și coroane"), în lucrarea sa *Oneirocritica* (I, XV), efectelor, benefice și malefice, pe care le produc asupra oamenilor diverse cununi de plante purtate pe cap sau pe alte părți ale corpului (273, pp. 89-91, 247-248). În ceea ce privește purtarea cununilor, este vorba de o adevărată, dar puțin studiată, tradiție arhaică cu coordonate simbolice, narcotice și terapeutice care s-a dezvoltat mai ales la civilizațiile din bazinul mediteranean.

*

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, un poet ca Iancu Văcărescu înțelesese valoarea simbolică a cununilor de plante narcotice. Faptul că bacanta, preoteasă a zeului Bacchus, poartă pe cap o cunună de iederă este banal:

> Toți aproape-mi se adună,
> De iederă-mi pun cunună,
> Baccu[s] spune c-a lui sunt! (112, p. 113)

Dar este foarte interesant faptul că Iancu Văcărescu le vede pe *Iele* dansând orgiastic, dezbrăcate, pe cărări de munte, purtând pe cap cununi de mac:

> Cu mac pe frunte,
> [Ielele] Pășesc spre munte
> În pielea goală… etc. (112, p. 116)

Și la duhurile feminine (ale aerului, ale apei și ale pădurii) din mitologia populară rusă, la *Rusalki* (rude bune cu *Ielele* din

mitologia românească), găsim o reprezentare similară. Ele hălăduiesc în lanul de cânepă și au părul din fuioare de cânepă (113, p. 200). Probabil că inițial purtau cununi de cânepă.

În acest context, amintesc aici de incantațiile magice și dansurile rituale executate în satele românești de paparude pentru dezlegarea ploilor în timp de secetă. Ritualul a fost menționat încă de la începutul secolului al XVIII-lea de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (259, p. 235). Ca niște mici „preotese" ale unei zeițe păgâne, tinerele fete de nouă-doisprezece ani se dezbracă în pielea goală și își acoperă trupul cu vlăstare și frunze de boz (*Sambucus ebulus*). De asemenea, își pun pe cap cununi făcute din această plantă „toxică" („bozul e poama dracului"), folosită în medicina populară ca analgezic și antipiretic. Mai mult decât atât, macedoromânii fac costumul și cununa paparudei din frunze de boz și din flori de mac (13, pp. 220-230; 114, p. 342).

În fine, tot Cantemir, vorbind despre „datina veche" a călușarilor în Moldova, notează faptul că, în timpul ritualurilor la care participă, aceștia poartă pe cap o „cunună împletită de pelin" (259, p. 212). Știm că pelinul (*Artemisia absinthium*) este masiv folosit de către călușari: „[Ei] toacă în gură fără încetare pelin" (129). Este vorba de o plantă puternic psihotropă (vezi câteva pagini mai jos), din care se extrage băutura absint.

La două secole după principele Dimitrie Cantemir și la un secol după poetul Iancu Văcărescu, simbolistul Alexandru Macedonski a așezat pe fruntea „de-alabastru" a zeiței Diana o cunună din plante narcotice, cu flori de crini și nalbe, „ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări" (poemul *Lewki*, 1912). „Buna zee" a Lunii și a vrăjitoarelor nocturne, *Diana*, a devenit în mitologia română *Zâna*. Faptul a fost observat încă de Cantemir: „Acest cuvânt [Zâna] ar putea să se tragă din numele Diana" (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (259, p. 234). *Diana* a devenit *Zâna*, *Sancta Diana* a devenit *Sânziana*, iar vrăjitoarele lunatice din alaiul zeiței, *dianaticus*, care alergau narcotizate în nopțile cu lună plină, au devenit *zănatice*. „Zănatic – explică Mircea Eliade –, adică «fermecat» de Diana sau de vrăjitoare" (115, pp. 102-103). Subiectul a fost reluat ulterior de Ioan Petru Culianu (51, pp. 336-338), dar înaintea istoricilor religiilor se pronunțaseră deja lingviștii Alexandru Ciorănescu și Al. Rosetti (116).

*

Revenind la misterioasa plantă *kiphos*, știm că până astăzi, în unele țări din nordul Africii (Egipt, Algeria, Maroc ș.a.), *kif* sau *kief* este numele hașișului, extras din *Cannabis indica* (uneori în combinație cu opium și extract de frunze de laur). În literatura secolului XX, prozatorul pre-beatnic Paul Bowles, stabilit în Tanger (Maroc), a făcut cunoscut *kif*-ul (hașișul) marocan în romanele sale, începând cu *The Sheltering Sky* (1949) (117). În 1962, la presiunea poetului Allen Ginsberg, Bowles a publicat un volum de povestiri asociate într-un fel sau altul cu hașișul. Autorul și-a intitulat cartea *O sută de cămile adunate în curte* (118). Titlul trimitea la un proverb marocan care spune că „o pipă plină de *kif* [haşiş] fumată înainte de micul dejun îi dă omului puterea a o sută de cămile adunate într-o curte" (61, pp. 163 și urm.).

Un alt vechi proverb marocan avertiza asupra forței imprevizibile cu care poate acționa acest drog și asupra pericolelor la care se expune un fumător de hașiș: „*Kif*-ul este ca focul: te încălzește puțin, dar te arde mult" (119, p. 83). În cu totul alte coordonate socio-culturale, Ernst Jünger a ajuns la concluzii similare: „Deși trebuie să fim prudenți cu *orice* drog, față de hașiș trebuie recomandată o prudență specială, pentru că el produce reacții imprevizibile și în parte violente" (27, p. 246). Pentru Charles Baudelaire, hașișul era mult mai periculos decât opiumul. Pentru el, „hașișul este, în efectul lui imediat, cu mult mai vehement decât opiumul, în mai mare măsură dușman al vieții obișnuite". Pe când opiumul este „un seducător pașnic", hașișul este „un demon dezordonat" (59, p. 63).

Cuvântul *kif* a făcut o carieră lungă și spectaculoasă. El a ajuns să însemne cam același lucru în diverse argouri contemporane: în engleză(-americană), *kif* sau *keef* = „canabis" (120); în franceză, *kieff* = „senzația de euforie produsă de drog" (121); în germană, *kiff* = „hașiș sau marijuana". Din arabă, *kieff* a pătruns în limba turcă (*kef, keyf*) și în neogreacă (*kefi* = „euforie, bună dispoziție"), apoi în limba română, sub forma *chef*, care desemnează nu narcoticul, ci starea de narcoză (un fenomen lingvistic uzual, așa cum am văzut). *Chef* nu însemna doar o petrecere cu multă mâncare și băutură. Ivan Turbincă trage un astfel de *chef* cu dracii. El „se chefăluiește" în Iad cu „votchi, tabacioc, lăutari și femei

frumoase" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Un alt cuvânt turcesc avea această semnificație: *zyafet*, devenit în română *zaiafet*.

Din țările maghrebiene, termenul *kif* sau *kief* pătrunde în Franța. În anii 1798-1802 armata lui Napoleon domină Egiptul, iar în perioada 1830-1847 se desfășoară războiul franco-algerian. La jumătatea secolului al XIX-lea, Charles Baudelaire, ingerând hașiș („decoct de cânepă indiană în amestec cu puțin opium"), experimentează starea de *kief*, de „paradis artificial". Prin metonimie, cuvântul care desemna cauza a ajuns să desemneze efectul. Din numele narcoticului, *kief* devine numele stării produse de narcotic:

> Este ceea ce orientalii numesc *kief*; este fericirea absolută. Nu mai este ceva amețitor și tumultuos. Este o beatitudine calmă și imobilă. Toate problemele filosofice sunt rezolvate. Toate problemele anevoioase asupra cărora se străduie teologii și care duc la disperare umanitatea rațională sunt limpezi și clare. Orice contradicție a devenit unitate. Omul *a trecut* în Dumnezeu (Baudelaire, *Du vin et du hachich*, 1851) (59, pp. 24-25).

Este chiar definiția drogului *entheogen*.

În 1846, Théophile Gautier, în textul său despre „Clubul hașișinilor", are un capitol intitulat chiar „Kief": „Eram în acea perioadă foarte fericit cu hașiș, pe care orientalii îl numesc *kief*. Nu îmi mai simțeam corpul; legăturile materiei și ale spiritului erau desfăcute; mă mișcam doar prin voința mea într-un mediu care nu opunea rezistență". Este o stare de ataraxie (gr. *a-tarhe* = „fără tulburare") pe care și Gautier o asociază cu Paradisul: „Îmi imaginez că astfel trebuie să acționeze sufletele în lumea înmiresmată unde vom merge după moarte" (Théophile Gautier, *Le Club des Hachichins*, 1846). Thomas De Quincey vorbea și el în 1821 despre „pasivitatea" specifică turcilor opiomani, despre „starea [lor] apatică de interiorizare" (122, p. 210).

Încercând să definească sfera semantică a cuvântului *chef* în Țările Române în epoca fanariotă, Lazăr Șăineanu vorbește de „îmbătarea cu fumul parfumat al narghilelei":

> un fel de *far' niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale,

> a fumului din ciubuc […]. [Boierul fanariot] cade într-un fel de reverie delicioasă, așa-zisul *chef* sau stare de *quietism* oriental, în opoziţiune cu starea posomorâtă și mânioasă a *tiriachiului*, a băutorului pasionat de vin și de afion [= opium], căruia [îi] revenea buna dispoziţiune odată cu primele filigene de cafea (123, pp. 216-217).

Expresiile „a fi cu chef", „a trage un chef", „a fi chefliu" etc. se referă la euforia, la buna dispoziţie și la ameţeala plăcută provocate de regulă de consumul de alcool sau de tutun/hașiș/opium. Vezi la Ion Ghica: „Își făcea cheful cu ciubuc și cu cafea, după obiceiul oriental". Sau la Vasile Alecsandri:

> Acum Stambulul râde, și bea și clocotește
> De-un chef, ce până-n ziuă, crescând, se prelungește.
> Dar cheful cel mai mare îl gustă pe sofa
> Doi gemeni de beţie: Murad și Mustafa.

Câteva fragmente din notele de călătorie în Maroc, scrise în 1853 de Vasile Alecsandri, ne pot da mai multe informaţii privind înţelesul în limba română (și turcă) a termenului *chief* la mijlocul secolului al XIX-lea:

> Un arap de la Fez, care călătorește cu noi [pe vapor], pătimește de *boala mării* și se vaietă, invocând pe Alah! Mă apropii de el și îl întreb turcește: *Chief ioc?...* El se mânie și îmi întoarce spatele. [...]
> Apoi [după masa de prânz] ne suim pe terasa locantei pentru ca să bem cafeaua și să ne facem *chieful*. Cine a gustat viaţa orientală știe că *chieful* este partea cea mai importantă a vieţei; deci aprinzându-ne ţigarele și așezându-ne pe jâlţuri americane în formă de leagăn, dăm drumul ochilor să rătăcească pe împregiurimile Tangerului și lăsăm închipuirea să zboare în lumea fantaziei. [...]
> Ne rămâne însă cheful ţigaretelor și murmurul veselitor al izvorului. […] Deci, lungiţi pe spate, cu ochii rătăcind pe albastrul cerului, ne facem digestia, fumând tutun de Latakie și privind în aer spiralele fumului parfumat (124, pp. 229, 237, 263).

Sunt unele situaţii în limba română – e drept, puţine – în care cuvântul *chef* pare să păstreze valoarea semantică iniţială, și

anume să desemneze nu narcoza, ci chiar narcoticul. Iată un singur exemplu. Vorbind despre excesiva autoritate a tatălui asupra fiului (chiar matur fiind) în familiile boierești din epoca fanariotă, Alecu Russo relatează următoarea întâmplare autentică, produsă în Moldova pe la 1800: „Un boier cu barba albă istorisi într-o zi că fiind o dată la drum cu nevasta lui, doi copii și părintele lui, s-a ascuns în dosul trăsurii să tragă un ciubuc de chief… și, găsindu-l tata-boer, i-a rupt ciubucul de spate…!" (125, p. 18). În acest caz, sintagma „ciubuc de chief" pare să desemneze un ciubuc cu hașiș, și nu unul cu tutun. Evident, în epocă, fumatul unui ciubuc cu tutun de către un bărbat matur (cu soție și doi copii) nu putea să provoace nici teama boierului-fiu (care „s-a ascuns în dosul trăsurii"), nici reacția agresivă a boierului-tată (care „i-a rupt ciubucul de spate").

*

Practica incubației nu a dispărut în Evul Mediu. Ea este atestată în Bizanț (Bazilica Sf. Mihail) și în vestul Europei (Catedrala Notre-Dame). Nicolae Vătămanu este de părere că astfel de practici au supraviețuit și în Țările Române în perioada medievală, doar că locul de desfășurare a incubației nu a mai fost vechiul *asklepion*, ci biserica (126, pp. 23-28, 44).

La jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), episcopul catolic Marcus Bandinus relatează – într-un „raport general" către papa Inocențiu al X-lea – despre transele extatice practicate de anumiți vrăjitori (*incantatores*), întâlniți de el în Moldova. Tabloul este spectaculos: mimică, tremurături ale membrelor, zbateri convulsive, cădere la pământ și un somn letargic (*mortuis similiores*) de câteva ore. Când se trezește, vrăjitorul își povestește visele „ca pe niște oracole". „Când cineva [...] se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*", descrie Bandinus insolita practică de *incubatio* (127, pp. CLVII; vezi și 99, p. 84).

Într-un studiu intitulat sugestiv *„Șamanism" la români?*, Mircea Eliade se întreba dacă astfel de practici pot fi calificate drept „șamanice" (31). Dar, după cum tot el a arătat-o, șamanii își provocau transe extatice similare prin ingerarea unor (extracte din) plante cu efecte halucinogene (43). Se poate, oare, prin analogie, considera că *incantatores* moldoveni, descriși de Bandinus,

foloseau și ei astfel de mijloace? Mircea Eliade a preluat soluția comodă a șamanologului ungur Vilmos Diószegy, conform căruia aceștia ar fi făcut parte dintr-o colectivitate etnică maghiară (ceangăi) cu origini asiatice, localizată în Moldova.

Soluția adoptată de Diószegy și Eliade este neconvingătoare. O practică foarte asemănătoare, *căderea Rusaliilor*, a fost consemnată în secolele al XIX-lea și XX, în diagonala spațiului românesc, în Banat (31, pp. 200-204; vezi și 69, pp. 203 și 196). Mi se pare evident faptul că practicile de cădere în transă a femeilor de Rusalii – atestate în Banat – fac parte, de fapt, din amplul complex ritual al Călușarilor, care-i vindecă pe cei „luați de Rusalii". La sud de Dunăre, călușarul este numit chiar „rusaleț". Comportamentul extatic și transa călușarilor sau a bolnavilor pe care aceștia îi tămăduiesc sunt bine cunoscute. În practicile lor ritual-terapeutice, călușarii se folosesc și de anumite plante medicinale, unele cu virtuți psihotrope: mai ales pelin, dar și usturoi, avrămeasă (*Gratiola officinalis*), sânziene (*Galium verum*) etc. Dr. C.C. Ghenea, care a adus unele *Contribuții la studiul dansului călușarilor*, a conchis că vătafii de călușari nu numai că știau și aplicau „multe rețete bazate mai ales pe plante medicinale", ci și „făceau uneori anestezie cu semințe de cânepă" (128).

Câteva cuvinte despre planta pelin (*Artemisia absinthium*), pe care călușarii o administrează bolnavilor și o ingerează ei înșiși în mari cantități. Ei „toacă în gură fără încetare pelin", spun informatorii populari (129). Consumul de pelin în exces a intrat și în poezia populară oltenească:

> Pelin beau, pelin mănânc,
> Seara pe pelin mă culc,
> Dimineața când mă scol
> Cu pelin pe ochi mă spăl.
> Mă spăl să mă răcoresc
> Și mai rău mă amărăsc.

Or, așa cum au stabilit farmacologii, luat în doze mari, pelinul „este convulsivant", provocând „tulburări de sensibilitate (hiperestezie generalizată), amețeli, prostrație cu somnolență, tremur (mai ales al limbii), depresie, vertij cu tendință de a cădea pe spate, spasme ale feței" (130). Ca în cazul oricărei plante psihotrope,

folosirea pelinului te poate face „bun" sau „nebun", în funcție de modul cum este administrat:

Să trăiască vinul,
Vinul și pelinul,
Cât îi el de bun,
Te face nebun.
(Vasile Alecsandri)

Într-un manuscris din 1799, „frunza de pelin alb", opărită cu oțet, se recomandă la „durere de cap", iar în *Învățătură pentru multe meșteșuguri*, tipărită în 1806, cataplasma din frunză de pelin pisată se prescrie „pentru durere de ochi" (131, pp. 354-356).

Revenind la *incantatores* moldoveni, Moshe Idel a asociat tehnicile extatice raportate în 1646-1648 de misionarul catolic în Moldova Marcus Bandinus (127, p. CLVII) cu cele practicate de evreii hasizi din timpul lui Baal Șem Tov, despre care tradiția spune că ar fi avut revelația mistică într-o peșteră din Carpații Orientali în jurul anului 1730. Asocierea propusă de profesorul Idel ar putea fi îndreptățită, fiind vorba de practici similare (psihanodia, *incubatio*, iatromanția etc.) atestate în aceeași zonă geografică (Moldova) și cam în aceeași epocă (secolele XVII-XVIII). Evident, Moshe Idel rămâne precaut, nefăcând legături mecanice. El vorbește doar de o posibilă „consonanță" între „tradițiile mistice evreiești existente în surse mult mai vechi și practicile mistico-magice în vogă în aria geografică din care a apărut hasidismul" (132, pp. 250-252).

*

Unguentele halucinogene folosite de vrăjitoarele din Antichitate (vezi Apuleius, *Măgarul de aur*, III; și Ovidiu, *Metamorfoze*, XV, 356) și de cele din Evul Mediu erau compuse din multe și diverse ingrediente. Conform proceselor-verbale redactate de inchizitori, plantele psihotrope cele mai folosite (separat sau în combinație) erau mătrăguna (*Atropa belladonna*) (133), cânepa indiană (*Cannabis indica*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), omagul (*Aconitum tauricum*) ș.a. (51, pp. 328 și urm.; 135, pp. 289 și urm.).

56. Prepararea unguentului vrăjitoarelor
(gravură de Hans Baldung, 1514)

În unele legende cosmogonice românești, astfel de plante au fost create la începutul lumii de către Diavol: „Unde călca Măritul Stăpân [= Dumnezeu] creștea numai iarbă și flori, iar pe unde călca Scaraoțchi, numai […] cucută, ciumăfaie, măsălariță, mătrăgună” (113, p. 188). Sunt atestate și în unele zone din România legende și credințe populare privind folosirea de alifii halucinogene

(mai rar licori). Acestea provocau vrăjitoarelor viziunile cunoscute: ieșirea pe horn, călătoria prin aer călare pe o limbă de meliță sau pe o coadă de mătură (mai rar călare pe animale), întâlnirea și lupta cu alte vrăjitoare, luarea manei holdelor etc. Iată câteva exemple de relatări populare în această privință:

„Strigoile se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile melițelor și [pe] mături. Ele se ung cu ceva unsori, fiind în pieile goale, apoi fug pe horn afară"; sau: „Ele s-o dat și o acoperit focu' să nu să vadă și o stâns lampa și s-o desbrăcat în pchielea goală și s-o uns cu niște unsori pe tot trupu' și cân o gătit [= când au terminat] au ieșit pe horn afară [...], cu limba de meliță în mână, până la un tău mare. Și acolo loajnicele se băteau ca soldații, își împărțeau locu', ca fiecare [să știe] până une să umble și făceau o larmă nespus de mare"; sau: „Ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, [strigoii vii] ies din locuințele lor la câmp și adună de pe acolo din produsele câmpului"; sau: „Pe la miezul nopții [de Sf. Andrei], a văzut cum femeia s-a sculat, s-a uns cu niște unsoare și a ieșit pe horn" etc. (28, pp. 74-75; 57, pp. 145 și 328-329; 139; 140, pp. 248, 256). „Pentru a putea zbura – scrie etnologul Gh. Pavelescu –, vrăjitoarele [se] dau pe corp cu o unsoare specială, care le face ușoare și le ridică prin horn în sus" (136, p. 256).

I.P. Culianu era convins că, pentru provocarea orgasmului și a halucinațiilor privind „zborul magic", vrăjitoarele își ungeau cu alifii halucinogene nu numai corpul, dar chiar și cozile de mătură sau limbile de meliță pe care încălecau. Strângând între coapse aceste bețe unse, principiile active erau mai ușor absorbite „prin pielea deosebit de sensibilă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului și a anusului, în cazul bărbaților" (51, pp. 335-336 și 342).

Interesant este faptul că în imaginarul colectiv vest-central-european vehiculul aerian uzual al vrăjitoarelor este mătura, pe când în cultura folclorică românească vrăjitoarele (strigoaiele) zboară călare pe melițe sau pe limbi de meliță: „Strigoii ieșeau pe la răscruci, pe la miezul nopții, călare pe melițoi" (220, p. 187). Or, această unealtă de lemn, foarte obișnuită în gospodăria tradițională românească, este impregnată în mod normal cu o substanță uleioasă provenită din zdrobirea cânepii (*Cannabis sativa*), chiar dacă are un conținut redus de *canabinol*.

57. Vrăjitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare" la Sabat călare pe o coadă de mătură (gravură de François Quevedo, secolul al XVIII-lea)

Din păcate, ingredientele folosite la prepararea alifiei halucinogene nu sunt precizate în nici una dintre relatările populare culese în România. Așa cum am arătat mai sus, se vorbește doar despre „un fel de unsori", „ceva unsori", „niște unsori" sau „unsori speciale". În orice caz, „secretul unsorilor" halucinogene – conchide Culianu – nu era cunoscut decât de vrăjitoare, care făceau parte din „confrerii inițiatice" (51, p. 336). Rețetele unguentelor psihotrope au fost „smulse" în timpul proceselor Inchiziției. Probabil că vrăjitoarele din spațiul românesc foloseau aceleași substanțe halucinogene (mătrăgună, ciumăfaie, muscariță etc.) ca și cele din Europa Centrală și Occidentală. Pe la 1870, folcloristul Simeon Mangiuca vorbea despre folosirea în Transilvania a unor „plante cabalistice [*sic!*] fermecătoare: pentru dragoste, urât și altele multe, dintre care memorăm *Datura stramonium* (ciumăfaia, turbarea, laurul), cu al cărei venin teribil vrăjitorii se fărmecau pe sine înșiși, ca să se transforme în strigoi" (6).

De altfel, este posibil să fie vorba de o influență din zona centrală a continentului, odată ce credințele și legendele populare comentate mai sus au fost culese anume în zone din Transilvania și din nordul Moldovei, unde românii s-au învecinat cu populații catolice și protestante. „Credința că *strigoii* se ung cu o alifie specială și ies din casă pe horn" – credea Mircea Eliade – era „mai puțin frecventă" în spațiul românesc (115, p. 163). Rămâne deci de văzut dacă și în ce măsură a fost împrumutată practica evocată sau a fost preluat numai motivul legendar.

6. „Prăjitura morților": narcotice pentru lumea de dincolo

În secolul al XIX-lea este atestat ceea ce pare a fi un obicei de folosire a cânepii și a macului ca plante narcotice, dar nu în scop terapeutic, ci în scop magico-ritual. În unele zone ale țării, de *Mucenici* (9 martie), când „se deschide raiul tuturor morților", se coceau și se dădeau de pomană „pentru sufletele morților" colăcei rituali cu semințe de cânepă sau cu „lapte" obținut prin pisarea acestora. Zeama obținută prin fierberea semințelor pisate de cânepă (în care se adaugă miere) se cheamă *julfă*, *jolfă* (Transilvania, Moldova) sau chiar *lapte de bou* (57, p. 212; 140, p. 358; 141, p. 129). După August Scriban, *jolfă* este „un fel de mâncare din semințe de cânepă pisate" (232). Colăceii erau unși cu miere (zahăr) și erau însoțiți câteodată de lapte dulce. În alte zone, în locul semințelor de cânepă se puneau semințe de mac (17, p. 142; 18, p. 54; 114, pp. 165-166; 281). În societățile arhaice și tradiționale, astfel de compoziții (făină, miere, lapte și un anume narcotic) sunt tipice pentru „prăjitura morților", pentru libațiile și ofrandele rituale aduse unui „spirit gardian" al *lumii de dincolo* (142, p. 35; 143, pp. 407 și 623).

În basmul *Harap Alb*, de pildă, Sf. Duminică adoarme ursul – păzitor al *grădinii de dincolo*, cu salate mirifice – administrându-i o fiertură de lapte dulce, miere și frunze de *somnoroasă* (*Laserpitium pruthenicum* sau *Thalictrum minus*; ambele plante sunt numite în popor „somnoroasă" și ambele sunt folosite pentru efectul lor soporific).

Pentru a putea pătrunde în Infern, Enea îi oferă Cerberului o turtă de făină cu miere și foi de mac (*Papaver somniferum*). Dragonul care păzea grădina Hesperidelor este răpus dându-i-se miere amestecată cu opium (Virgiliu, *Eneida*), iar dragonul care păzea „lâna de aur" este învins după ce Iason „îl stropește cu iarbă cu soc adormitor" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII). Motivul este atât de puternic, încât a pătruns chiar și în unele basme culte. În *Vrăjitorul din Oz*, de pildă, la intrarea în „lumea de dincolo", în ținutul vrăjitorului, eroii imaginați de Frank Baum cad într-un somn letargic în timp ce traversează un „câmp cu maci ucigători".

Ulise invocă sufletele morților făcând o libație de făină, apă, miere și vin (Homer, *Odiseea*, XI, 34-37). Tot apă de izvor, lapte de vacă, miere și vin folosește și vrăjitoarea Pamfila în libațiile ei rituale (Apuleius, *Măgarul de aur*, III). La rândul ei, vrăjitoarea Circe le oferă tovarășilor lui Ulise mixtura *kykeon*, compusă din făină, un produs lactat (brânză), miere, vin și un drog puternic, „pentru ca să uite țara lor cu totul" (*Odiseea*, X, 234, 290, 316). Unii cercetători (Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck) au avansat ipoteza că poțiunea psihotropă *kykeon*, atât de importantă în cadrul ritualului de inițiere în Misterele eleusine, avea ca ingredient psihedelic central fungusul parazit *cornul-secarei* (*Claviceps purpurea*) (144).

Substanțele narcotice par să fie folosite la ceremoniile funerare, în relație cu daimonii htonieni și infernali, la contactul cu „lumea de dincolo". Să ne aducem aminte că sciții din preajma Nistrului, vecini cu geții, practicau fumigații de cânepă anume în cadrul riturilor funerare (*cf.* Herodot, *Istorii*, IV, 75). Mircea Eliade credea că aceste obiceiuri rituale sunt analoage practicilor șamanului, care – narcotizat cu fum de cânepă – conduce sufletul mortului în *lumea de dincolo* (43, p. 395).

Dacă analogia mea este corectă, atunci semințele de cânepă și cele de mac – folosite la unele preparate rituale pentru pomenirea morților – s-ar putea să aibă menirea de a „narcotiza" simbolic spiritele păzitoare ale *lumii de dincolo*, de a deschide „vămile" și de a „netezi" astfel drumul parcurs de sufletul defuncților. Miza principală a acestor gesturi magico-rituale este ca sufletul mortului să ajungă cu bine în lumea de dincolo. În lumea slavă a supraviețuit obiceiul ca, la înmormântarea femeilor moașe, să li se pună în groapă un băț și un săculeț cu mac, ca să se poată apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (113, p. 204).

Rostul cântecelor „de petrecere a mortului" este de a îndruma sufletul în „marea călătorie", plină de obstacole și capcane. Întoarcerea sufletului din drum, ca strigoi, este percepută ca o imensă anomalie. Urmările pot fi fatale. Rânduiala comunității (a lumii în general) și viețile oamenilor sunt amenințate. „Mulți de într-acei morți se scoală de se fac strigoi și omoară pre cei vii", se credea în Valahia la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1652) (145, p. 7). În unele regiuni ale țării (în zona Vaslui, de pildă), în noaptea de Sf. Andrei, ca gest ritual împotriva strigoilor, țăranii consumau la miezul nopții plăcinte cu *julfă* din semințe de cânepă (220, p. 194). În nordul Moldovei, gospodinele făceau în ajun de Crăciun turte cu miere și semințe de mac sau de cânepă și le dădeau de pomană (54, p. 51).

Sufletul mortului este și el narcotizat sau pur și simplu îmbătat pentru a uita „lumea albă" pe care o părăsește, pentru a nu tânji după ea și pentru a nu reveni ca strigoi: „Cu vin îl uda,/ Lumea alb' uita" (146); sau: „Doi îngeri scoboară *scara* și mortul e suit la Cristos unde e udat cu vin alb și uită lumea albă" (140, p. 520); sau: „Sufletu' din el ieșea,/ Da' mumă-sa sărmana/ Lua spirtu' de-l spirtuia" (219). Când oamenii beau la masă, varsă în mod ritual puțină băutură alcoolică pe jos, ca ofrandă „pentru sufletul morților". „Când bei primul pahar, trebuie să verși puțin jos, ca să beie morții", se crede în Ialomița (223, p. 48). Un gest antic de libație rituală.

La intrarea în *lumea de dincolo* se află de regulă o plantă psihotropă sau un râu prin care curge un lichid psihotrop (Lethe, Mnemosyne ș.a.). Uneori efectul lor este același. Ambele fac ca sufletul să-și uite trecutul, ca să nu tânjească după *lumea de dincoace* (sindrom al strigoilor). Pentru poetul Virgiliu, de pildă, macii sunt „impregnați cu somnul lui Lethe" (*Georgicele*). Menirea lor este de a modifica statutul sufletului călător.

Pentru Homer, călătoria însoțitorilor lui Ulise pe insula lotofagilor este o alegorie a unei călătorii inițiatice în *lumea de dincolo*. După ce „mănâncă din road-aceea [= lotus]/ Ca mierea de gustoasă", cei trei marinari trimiși de Ulise în recunoaștere „n-aveau poftă/ N-apoi să vie, să ne dea de veste".

> Deci soții mei voiau să steie-acolo
> Cu lotofagii spre-a mânca din lotus
> Și a uita de-ntorsul lor în țară
> (*Odiseea*, IX, 122-132).

Speriat de răspândirea viciului provocator de amnezie, Ulise își supune cei trei companioni la o adevărată „cură de dezintoxicare", cum zice Ernst Jünger (27, p. 404). Eroul îi leagă de corabie pe marinarii narcotizați cu planta lotus, așa cum s-a legat pe sine de catarg ca să reziste unei alte beții, cea provocată de cântecul Sirenelor (142, pp. 179-185, cap. „Sirene"). Pe de altă parte, Herodot spune că „din acest fruct lotofagii fac și vin", adică o băutură psihotropă (*Istorii*, IV, 177). Pentru identificarea fructului de lotus, cu calitățile sale narcotice și psihotrope, vezi studiul publicat de Suzanne Amigues (251).

Într-un manuscris românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, *Pomenirea sfântului Macarie*, la intrarea în Paradis protagoniștii mănâncă dintr-„un feliu de buruiană ca laptele și ca stredia [= mierea] de dulce". „Și mâncăm de ne săturăm, și ni s-au schimbat fața și virtutia ni s-au ad[a]us" (222). Într-o altă versiune a legendei hagiografice, aflată într-un manuscris românesc din 1777 descoperit de Moses Gaster, exprimarea este mai limpede. Prin ingerarea plantei psihotrope, nu chipul omului se modifică, ci „vârtutea", care sporește: „Și mâncăm de ne săturăm de dânsa [= de buruiană] și nu ni s-au schimbat fața, și vârtutea ni s-au adaos, și slăvim pre Dumnezău ce ne hrănește și ne-ndreptează pururea la toate" (236).

De regulă, la trecerea dintre lumi crește macul, care adoarme și amăgește sufletele, făcându-le să uite *lumea de dincoace*:

> Iară floarea macului
> Șede-n poarta iadului
> Și tot crește și-nflorește
> Multe suflete-amăgește (12, p. 77).

Romulus Vulcănescu a încercat să refacă (u)topografia *Infernului* în cultura tradițională românească. Lângă *Apa Sâmbetei*, „drumul spre porți[le Iadului] e marcat de «floarea Iadului», macul. În fața porților Iadului macul crește în straturi involte, ca o baltă de purpură". Sufletele morților sunt amăgite de aceste flori psihotrope: „Treci un câmp roșu de maci/ Nu vezi nici urmă de draci" (221). Vorba etnologului Ion Ghinoiu: macul este o „plantă sacră care înfrumusețează […] peisajul edenic al Lumii de dincolo" (281).

Tot în acest context de semnificații magico-rituale intră, probabil, obiceiul popular atestat în zona Vâlcea de a face – chiar în biserică – fumigații de cânepă „pe lângă sicriu", pentru ca

sufletul defunctului să nu se întoarcă printre cei vii, ca strigoi (140, p. 265). În același scop, după afumarea sicriului cu câlți de cânepă, câteva femei bătrâne aprindeau cânepă răsfirată pe mormânt, înconjurându-l de-a-ndăratelea și descântând (113, p. 198). Astfel, la nările defunctului ajungea nu doar fumul de tămâie din cădelnița preotului, ci și fumul de cânepă din afumătoarea babelor vrăjitoare. În fine, în unele sate din Gorj se puneau câlți de cânepă în perna de sub capul mortului pentru ca acesta să nu se facă strigoi sau moroi (88, p. 101).

Cu prilejul slujbei de pomenire a morților, țăranii bulgari pun frunze de iederă (*Hedera helix*, planta zeului Dionysos) atât pe morminte, cât și pe colive (147, p. 35). Obiceiul este antic. Romanii – spune Plinius cel Bătrân – foloseau măselarița (*Hyoscyamus niger*) la ospețele funerare și o puneau pe morminte.

Coliva este tot o „prăjitură a morților" pre-creștină și non-creștină, făcută în principal din grâu fiert, miere/zahăr și nuci. În unele zone ale țării (jud. Brăila, de pildă) coliva era „decorată" cu semințe de mac. Vechile texte creștin-ortodoxe din secolul al XVII-lea interziceau drastic aducerea colivelor în biserică și sfințirea lor de către preoți, fiind considerate „păgâne" (148, p. 334).

În unele zone ale României, pentru a scăpa familia de un defunct „bănuit că este strigoi", când acesta e dus la cimitir, o rudă presară pe drum semințe de mac și zice: „Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mac și să nu mănânce inimile neamurilor lui" (149, p. 150). În alte zone (Banat, de pildă) țăranii pun semințe de mac chiar în sicriu pentru ca mortul să le numere și astfel „să uite de cei de care s-a despărțit" (281). Poate că și ciumăfaia (*Datura stramonium*; *salia* la Dioscoride) era folosită în scopuri similare, ea fiind numită în popor și „mărul-strigoiului". De asemenea, o plantă cu „acțiune narcotico-stupefiantă" (*mendruta*, la Dioscoride) se numește popular *strigoaie* sau *steregoaie* (*Veratrum album*). Fiartă în vin, planta se folosea împotriva duhurilor rele, „de ceasul rău" sau „de vreo nălucire" (84, p. 178; 85, p. 68).

„Ca să îmbuneze stafia" sau „ca să scape de cei bănuiți că sunt strigoi (să nu mai iasă din mormânt să-i omoare)", țăranii români folosesc în cadrul ceremoniilor funerare diverse substanțe sau plante psihotrope: vin (rachiu), semințe sau fuior de cânepă, semințe sau măciulii de mac etc. (140, pp. 235, 265-268). Obiceiuri rituale similare sunt atestate și în alte regiuni est-central-europene. Într-un poem semnat de Czesław Miłosz (*Dedicație*, 1945), poetul

amintește de obiceiul țăranilor polonezi de a presăra boabe de mei (pentru funcția lor în riturile de pomenire a strămoșilor, vezi 223, p. 70) și semințe de mac pe morminte pentru ca păsările-sufletelor să le ciugulească și morții să nu se mai întoarcă din *lumea de dincolo*:

> Ei presărau pe morminte mei sau semințe de mac
> Să hrănească morții care veneau deghizați în păsări.
> Depun aici această carte pentru tine, care ai trăit cândva,
> Să nu te mai întorci la noi niciodată.

În fine, pentru a proteja vacile de strigoi (pentru ca aceștia să nu ia „mana vacilor"), se procedează similar. Țăranii români din Transnistria, de pildă, duc de Paști la biserică măciulii de mac, pentru a le sfinți. De Sf. Gheorghe, ei presară macul împrejurul grajdului și al vacilor, spunând: „Până a strânge tot macu' să nu poată intra strigoaia la vaci în grajd" (150). Practici similare sunt atestate la țăranii din Bucovina (12, p. 77). Strigoaicelor, zic țăranii, „le place macul" (162, p. 186).

Pentru ca spiritele rele, *vântoasele/frumoasele* (în Moldova) și *halele* (în Banat), să nu ia mana vacilor și vlaga pruncilor, țăranii își protejează animalele și copiii cu pelin (*Artemisia absinthium*) și odolean (*Valeriana officinalis*).

> Dacă n-ar fi pelin și odolean – se crede în Moldova –, noi [= vântoasele] multe am mai face în lumea aceasta, dar din pricina acestor două ierburi noi nu putem face ceea ce dorim și cum dorim (12, p. 89).

În general, odoleanul (cu tot cu rădăcină), plămădit în rachiu de drojdie, era foarte folosit în farmacopeea populară „contra bolilor nervoase" (91). Este o plantă care crește frecvent în flora spontană din această zonă a continentului. Numele științific al odoleanului (*Valeriana officinalis*) provine chiar de la numele regiunii în care creștea planta din belșug și de unde era adusă: Valeria – provincie romană din Panonia inferioară (dioceza Iliriei), de-a lungul Dunării.

Voi mai da un singur exemplu de gest ritual apotropaic, de data aceasta din spațiul rural nord-european. Antropologul britanic J.G. Frazer a descris un obicei magic popular practicat de sătenii

scandinavi (*The Golden Bough*, vol. I). Pe 23 iunie, practic la solstițiul de vară, în ajunul Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (în Noaptea de Sânziene, conform calendarului popular românesc), țăranii suedezi fac focuri mari rituale în care aruncă ciuperci halucinogene de tip *Amanita muscaria*. Se crede că fumul degajat de aceste ciuperci psihotrope îi alungă pe *troli* și alte duhuri rele (244, p. 78).

*

Faptul că unele plante psihotrope ar ușura traseul sufletului mortului în lumea de dincolo este deocamdată o ipoteză. În cazul în care se confirmă, această teorie ar aduce noi elemente privind mitologia populară a morții și ar configura mai bine (u)topografia *lumii de dincolo*, așa cum era imaginată de mentalitatea arhaică și tradițională românească. Această ipoteză pare să fie confirmată de faptul că, în vechime, macul se oferea divinităților htoniene, funerare și infernale: Ișstar (Inanna), Demetra, Persefona, Hypnos etc. Macul se oferea, de asemenea, defuncților – susțin antropologii – pentru a-i „apăra împotriva spiritelor rele de dincolo de mormânt" (110).

7. Opium, hașiș, tutun. Ciubuce, narghilele, tabachere

Prin incizarea capsulelor verzi de mac (*Papaver somniferum*; a nu se confunda cu macul de câmp, *Papaver rhoeas*) se extrage un suc lăptos, opium, care conține circa 20 de alcaloizi: morfina, thebaina, codeina, narcotina, papaverina etc. Homer descria efectele unui preparat narcotic, probabil opiaceu (gr. *pharmakon nepenthes* = „remediu împotriva tristeții"), oferit în vin lui Telemac:

> Un leac ce-alină orice dor și jale,
> Un balsam uitător de orice rele
> (*Odiseea*, IV, 308).

În aceeași epocă, Hesiod semnala folosirea opiumului în orașul Mekon din Corint (gr. *mekon* = „mac", *mekonion* = „suc de mac", la Dioscoride și Plinius). Heraclide din Tarent (secolul

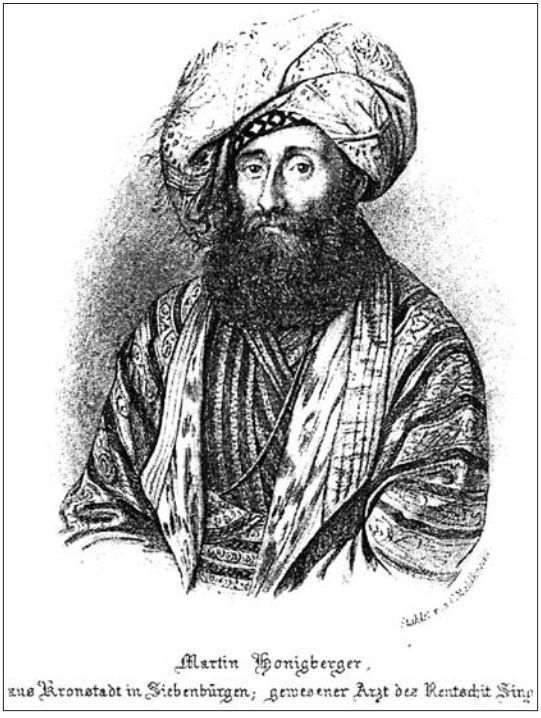
al II-lea î.e.n.) recomanda doze masive de opium ca remediu împotriva mușcăturilor de șerpi veninoși. Medicii greci Diagoras (secolul al V-lea î.e.n.) și Erasistrate (secolul al III-lea î.e.n.) atrăgeau deja atenția asupra abuzului de opium, inclusiv ca somnifer. Virgiliu scria în poemul *Georgicele* despre „macii impregnați cu somnul lui Lethe". Plinius afirma că persanii foloseau opiumul pentru tămăduirea bolnavilor. Strabon nota același lucru despre arabi.

ALTERIVS NON SIT, QVI SVVS ESSE POTEST.
OMNE DONVM PERFECTVM A DEO, IMPERF. A DIABO.
LAVS DEO, PAX VIVIS, REQVIES ÆTERNA SEPVLTIS.
AVREOLVS PHILIPPVS THEOPHRASTVS

58. Portretul lui Paracelsus (gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567)

În Evul Mediu, medicii și alchimiștii arabi (re)introduc în Europa opiumul, care va cunoaște o carieră prodigioasă nu numai ca remediu terapeutic, ci și ca provocator al „beției albe". Ilustrul doctor Paracelsus (1493-1541) îl folosea el însuși în cea de-a doua

ipostază și îl recomanda în prima. Panaceul recomandat de el era *laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool. În secolul al XVII-lea, medicul englez Thomas Sydenham, poreclit *Opiophilos*, va încerca să absolutizeze opioterapia, prescriind *laudanum*, opium dizolvat în vin (*vinum opii*) (151, p. 60). Axioma formulată de el definește o întreagă epocă și o anume mentalitate: *Nolem esse medicus sine opio*. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, farmacistul transilvănean J.M. Honigberger susținea că memoria lui Sydenham „ar trebui respectată" și, în plus, ar trebui protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „șarlatan și criminal". Honigberger avea această poziție empatică fiind, la rândul său, un opioterapeut convins. „Opiumul e în Europa, ca și în India – scria el –, unul dintre cele mai importante mijloace curative" (62, pp. 108, 308).



59. Johann Martin Honigberger în costum oriental
(gravură realizată de artistul austriac Karl Mahlknecht, 1835)
(62, p. 281)

De fapt, în Europa, conform mărturiilor arheologice, macul (ca și măselariţa) a fost cultivat și folosit încă din neolitic. Era apreciat pentru aceleași efecte pentru care era utilizat în cadrul medicinei populare românești: toate părțile plantei (rădăcină, tulpină, flori, capsule, semințe) sunt folosite (decoct, infuzie, macerare în vin etc.) ca sedative, analgezice, somnifere, anestezice ș.a. (17, p. 142).

Într-un *Calendar* tipărit la Iași în 1785, cuprinzând „doftoriile cele cu lesnire și fără de cheltuială ce se găsesc pe la casele celor săraci, ca să le folosească la vremea boalelor lor", se recomandă: „[Pentru ca] să doarmă omul: să iei flori roșii de mac și să moi în apă sau vin; și să bea" (152, p. 226). Pentru folosirea macului ca somnifer în farmacopeea populară, nu voi cita un informator popular, ci un scriitor, Mircea Mihăieș, care vorbește despre „consumul excesiv de mac" în zona rurală a Aradului.

> Era, de altfel, o practică aproape generalizată în copilăria mea. Nu mi-a ieșit niciodată din minte felul în care femeile de la țară își adormeau copiii: într-o batistă sau un capăt de năframă puneau conținutul câtorva capsule de mac, răsuceau materialul textil, iar copiii îl sugeau ca niște vițeluși cuminți. Îi priveam cum se moleșesc de la un minut la altul, cum închid ochii și cum, transpirați, cu obrajii aproape stacojii, adorm (153).

Uneori, pentru a-i liniști, pruncilor li se dădea să soarbă vreo băutură alcoolică. Pe la începutul secolului al XIX-lea, medicul Bucureștilor, Constantin Caracaș, se plângea că romîncele de la țară sau mahala „îi adapă [pe copii] cu vin, cu rachiu, uneori, chiar când încă sug" (290, pp. 93, 96). Acest obicei malign îl găsim redat și de Felix Aderca, la un personaj dintr-o mahala a Craiovei, în anii '20: „Carolina deveni foarte veselă; rupse copilul de la țâță, [și] îi dete vin din fundul paharului" (*Zeul iubirii*, 1927) (268).

Cu siguranță că astfel de practici aveau efecte nefaste și imprevizibile asupra copiilor. Năravul era atât de răspândit în mediul rural, încât în 1935, în *Cartea satului*, volum de popularizare a farmaciei casnice, medicul-scriitor Vasile Voiculescu își formula interdicția în termeni categorici: „Numai medicii au voie să dea bolnavilor afion și mac. […] Copiilor să nu le dăm ceai de mac. […] E bine ca pe dinăuntru [= uz intern] să nu se dea ceaiuri de mac, copiilor mici cu nici un chip, căci macul este otrăvitor". Voiculescu nu se referea doar la fiertura de capsule sau semințe

de mac de grădină, ci și la ceaiul de flori de mac roșu, de câmp (paparoane), care „poate fi de-a dreptul otrăvitor pentru copiii mici, prin opiumul pe care-l conține" (254, pp. 172-173, 211).

Dacă țăranii autohtoni cunoșteau și foloseau diversele remedii pe bază de mac încă din cele mai vechi timpuri, în schimb obiceiul de a folosi opiumul (*afionul*) este probabil exogen, împrumutat și de dată relativ recentă. Totuși, nu atât de recentă cum credea, de pildă, Alexandru Ciorănescu: „În românește [*afionul*] desemnează un soporific nedeterminat – scria Ciorănescu în 1959 –, fiindcă opiul (*opiu*, s.m. din fr. *opium*) a fost necunoscut până în epoca actuală" [*sic!*] (154).

Un opiat complex cum este *teriaca* era folosit deja în secolul al XVI-lea în farmaciile din Transilvania (Cluj, Brașov, Sibiu ș.a.) și, probabil, cam din aceeași perioadă era cunoscut și *afionul*. Cea mai veche atestare a termenului apare într-un manuscris din Banat (circa 1670), în *Dictionarium valachico-latinum*: „Afiom: Herba soporifera". Ar fi vorba aici despre o influență lingvistică maghiară (*afium*), susține B.P. Hasdeu (155, p. 324). În limbaj arhaic și popular, termenul *afion* desemna câteodată nu numai „sucul de mac", ci și macul însuși. În cazul citat mai sus este vorba, evident, de plantă (*herba*), ca și în cazurile unor formule incipiente din poeziile populare de tipul: „Frunză verde de-afion...". Astfel de formule incipiente sunt folosite de regulă în poezii populare în care este prezent somnul: „Frunză verde de-afion…/ Toate păsările dorm" (156); sau

> Frunzuleană d'afion,
> În grădina lui Ion,
> Toate păsările dorm,
> Numai una n'are somn (157).

Este mai greu de stabilit valoarea semantică a termenului *afion* în recomandările terapeutice populare de tipul celei atestate în Dobrogea în jurul anului 1900: „Lin despicat cu mațe cu tot, presărat cu spirt și afion, se pune la pântece pentru orice durere de pântece sau de stomac" (85, p. 96). Dar însăși larga răspândire a vocabulei (*afion*) în terminologia medicală populară (chiar atunci când desemnează planta sau o parte a ei) este un simptom al răspândirii remediului respectiv (*opium*). Confuzia lexicală nu era generalizată. Într-o *Însemnare pentru doftorii* din 1788 (mss.

BAR nr. 3750), „macul" și „afionul" sunt recomandate ca remedii distincte (158, pp. 175-177).

Mai multe rețete de farmacie populară, rămase în manuscris din prima jumătate a secolului al XIX-lea (în arhiva folcloristului Artur Gorovei din Fălticeni), confirmă folosirea opiaceelor în formele lexicale discutate: „afion", „spirt cu afion amestecat este bun de a se freca la partea cu durere", „tiriac de Veneția" într-o „rățătă de balsăm", „tiriac" într-o „rețită de elecsir". Este vorba de un „elecsir" care „înmulțește viiața, face a fi foarte sânătos și slobod de tot fel de doftorie, întărește vârtute, deștiaptă sămțire, oprește suirea flegmei și tot fel de colică, potoale durerea dânților, curățe sângile, folosește la cei otrăviți și tot fel de lungoare, troahne, friguri și lepecioase boale" (37).

Astfel de leacuri băbești făceau parte din trusa vreunui vraci român, așa cum a fost descris de Tudor Arghezi în poemul *Vraciul* (volumul *Cuvinte potrivite*, 1927):

> În farmacia mea atotlecuitoare
> Aleanuri am la chinurile-abia simțite,
> Misterioase și nemaitămăduite,
> Pe când prin jur se naște lumea șubredă și moare (159).

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, termenul *afion* era atât de înrădăcinat în lexicul limbii populare, încât era folosit pentru a descrie caracteristicile altor droguri. Într-un vechi text românesc despre Asia, *De obște Gheografia*, tradus la Iași (în 1795) din franceză „pe limba moldoveniască", se spune că în India se găsesc din plin „aromate și de toate feliurile de spițierie". Printre acestea, frunzele de betel (*Piper betle*), care sunt mestecate de toată lumea pentru efectele lor analgezice, stimulente și afrodiziace (287). Traducătorul din 1795 a simțit nevoia unei note de subsol explicative: „Betel e o mâncare iubită la neamul indianilor și obicinuită spre cinste, ca la alte părți dulceața, care asemănare are cu afionul" (160, pp. 406, 415). Este evident vorba despre „dulceața [magiunul] de opium".

„Morfinomania, comună întregului Orient – scria Lazăr Șăineanu în 1900, referindu-se de fapt la opiomanie –, era răspândită în Turcia prin toate clasele societății." Șăineanu adaugă, ca în treacăt: „ea [= opiomania] nu era ignorată nici la noi" (161, p. 10). Prin desele sejururi la Constantinopol ale dregătorilor români și prin

importul de domnitori fanarioți, obiceiul ingerării opiumului și a teriacei a pătruns și la curțile domnești și boierești din Țările Române. În perioada fanariotă, prin intermediul spițeriilor, cârciumilor și hanurilor, al băcăniilor cu „coloniale" ținute de greci, turci și armeni, obiceiul ocazional de „a bea afion" (dizolvat în vin sau țuică) s-a răspândit și în mediul negustorilor și târgoveților români. Totuși, la 1835, starostele băcanilor (*bacalbașa*) din București a fost convocat de Comisia medicală pentru a i se înmâna o listă de produse periculoase, care nu puteau fi vândute în băcănii. Printre acestea erau substanțe psihotrope (opium), afrodiziace (cantaridă), toxice (arsenic, stricnină) ș.a. (285, p. 204).

Ecouri ale obiceiului de „a bea afion" se regăsesc și în literatura populară, probabil și datorită unor influențe cărturărești sau urbane (lăutărești, în cazul baladelor):

> [Antofiță] paharul cu vin umplea,
> Cu afion l'împlinia,
> Și da lui tat-so de bea.
> Cum bea tat-so, se'mbăta (162, p. 298).

Uneori, termenul „afion" (pus în vin) e înlocuit cu cel de „otravă" (pus în ciubuc): „Atâta tatăl-său îl blestema [pe Antofiță],/ Otravă-n ciubuc punea,/ Ochii peste cap că da" (286).

Imagini similare se regăsesc în basme: „L-adormi cu afion și nu s-a mai trezi până dimineață" (163); sau: „Nu trecu mult și toți păzitorii fură coprinși de un somn sor[ă] cu moartea [...]. Pasămite rachiul din butoi era cu afion" (basmul *Hoțu împărat*, cules de Petre Ispirescu, 1882) (164).

Pus în vreo băutură sau în vreo țigară, afionul a ajuns să fie somniferul cu care se adoarme adversarul. Așa apare și într-o nuvelă „ceferistă" a lui I.L. Caragiale:

> Unul i-a tot dat să bea niște vin dulce cu dresuri, și altul i-a dat să fumeze o țigară, cu afion, cu dracu știe ce… A adormit omul buștean… Când s-a trezit la București cu capul buimac, era singur în vagon, și tot, blană, geamantan, bani, ceas, tot îi luaseră (*Accelerat No. 17*, 1899) (165).

La începutul secolului XX, termenul „afion" suna ca „o vorbă magică", pentru că, în „șpițeria bunicei" lui Ionel Teodoreanu,

de pildă, „spirtul de afion" era considerat un fel de remediu universal (250).

*

Nu toți doctorii contemporani cu farmacistul brașovean J.M. Honigberger credeau în miraculoasele virtuți terapeutice ale opiumului. Dimpotrivă, în Țara Românească existau „dohtori" care considerau că „afionul" este o „otravă grozavă" care „te dă gropii cu zile multe". Într-un manuscris din 1837 (mss. BAR nr. 4308), un oarecare Vasilache Slăvulescu, „profesor vocal" la Episcopia Buzăului, notează că, fiindcă s-a „bolnăvit rău de tuse", și-a „ușurat" suferințele cu afion. Și azi, pentru calmarea tusei, se folosesc medicamente pe bază de codeină – un alcaloid extras din opium.

Până la urmă, „vlădica" l-a trimis pe Slăvulescu la București, să se caute la „dohtori de boala tusii".

> Când le-am spus dohtorilor că am luat afeon o jumătate de an, cunoscând că mă ușurează de tuse, s-au spăimântat unii, alții sta ca pă gânduri și ziseră: „Măi frate, tare trup de om ai fost, de nu ferească Dumnezeu nu ai murit, apoi ai mâncat otravă grozavă, mare e mila lui Dumnezeu și ne mirăm cum poți umbla pă picioare. […] Toată neputința de slăbiciune ce o ai până acum este din otrava afionului făcută. […] Să nu mai îndrăznești a mai lua așa otravă, căci apoi te dai gropii cu zile multe. Noi am eșit din păcat, ți-am spus să nu mai îndrăznești la el, și cine din norod te vede așa slab și că pătimești din tuse, ei pă loc te socotesc că ești ofticos. […] Dar nu e așe, căci te-au dărăpănat otrava afionului și pentru că ai luat mai mult ca o jumătate de an afion, socotind că-ți folosește de tuse, putem zice că ți-ai scurtat din viață cu 20 de ani" (166).

S-ar putea zice că percepția opiumului în epocă acoperea o plajă uriașă, de la „leac miraculos" la „otravă grozavă". Este totuși unul dintre foarte rarele documente românești în care opioterapia este condamnată. Un document oarecum insolit pentru mentalitatea din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

*

Opiatul numit *theriaca* (din gr. *therion* = „animal sălbatic") era folosit încă din Antichitate pentru a vindeca mușcăturile animalelor veninoase. Preparatul conținea mai multe ingrediente, remedii efective sau magice. În afară de opium (ingredientul principal și cel mai activ), *theriaca* trebuia să conțină și carne de viperă, căreia i se atribuia calitatea de a neutraliza veninul (potrivit unui principiu al magiei: *similia similibus curantur* = cele asemenea vindecă cele asemenea). Legenda spune că *theriaca* a fost creată de Mithridate al VI-lea Eupator, crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.), care era obsedat să nu fie otrăvit de numeroșii săi adversari. Plinius a descris o rețetă de *theriaca*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos", care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase, cu excepția aspidei" (*Naturalis historia*, XX, 264) (38, p. 75).

Cel mai spectaculos ecou – într-un text de literatură populară – al folosirii unui preparat opiaceu (*theriaca*) pare a fi cel dintr-un *Descântec de [mușcătură de] șarpe*, aflat într-un manuscris din 1784:

> Ediți, prestiți [= Iudiță, pestriță] (230),
> dedi di peliți,
> pelița di carne,
> carne di os,
> osu di folos,
> veninul pe os în jos,
> leacul [de] la tiriacul... (167).

Nu este vorba de un caz izolat. Variante aproape identice au fost culese în cursul secolului al XIX-lea și chiar la începutul secolului XX. În unele dintre ele apare chiar termenul *tiriac* (54, p. 843), iar în altele apar termeni corupți: *treac* („leacul ca treacul"; *cf.* 12, p. 18), *iliac*, *liliac*, *chiliac* (168). Dar cele mai multe variante ale acestui tip clasic de descântec nu conțin remediul cu pricina și, în plus, sunt mai complete și mai coerente (în coordonatele unei logici a magicului) (85, p. 108; 114, p. 199; 170, pp. 461 și urm.; 171, p. 86). Este evident faptul că aceasta este forma originară a textului, iar termenul *tiriac* a fost inserat la un moment dat.

Este posibil ca rostirea descântecului cu *tiriac* (de tipul celui atestat în 1784) să fi fost concomitentă cu administrarea remediului

evocat. Într-un manuscris din aceiași ani se recomandă: pentru om mușcat de șarpe „să iei puțin tiriac și să-l amesteci cu unt de migdală, cu care ungându-te la mușcătură, îți va trece" (169); sau: „să pue pe hârtie tiriiac și să lipească pe brâncă" (mss. nr. BAR nr. 3750, din 1788). Sau, pentru cal mușcat de șarpe, „să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819).

Rămâne de văzut în ce măsură *teriaca* era folosită în mediul rural românesc la nivelul sfârșitului de secol XVIII. Probabil că nu foarte des (172), având în vedere faptul că se putea procura numai din spițerii, la prețuri destul de piperate. În 1765, de pildă, taxa vamală pentru importarea unei ocale de teriacă era de 22 de aspri, cam „cât o blană de sobol". În 1792, aceeași taxă era de 18 bani pe oca, iar în 1818, pentru o oca de „teriac altânbaș i prost" vama era de 40 de bani. Prin „teriac prost" se înțelegea „obișnuit" (rus. *prostoi* = „simplu"), adică un opiaceu făcut din mai puține ingrediente.

Oricum, descântecul consemnat în 1784 atestă cel puțin faptul că se cunoșteau virtuțile magico-terapeutice ale remediului. Dar adevărata vechime a folosirii acestui opiat trebuie evaluată cu alte criterii. Se pune întrebarea de cât timp era folosită teriaca și, mai ales, ce prestigiu excepțional i-a fost atribuit acestui remediu, încât numele lui să ajungă în textul imuabil al unui descântec ritual. Pentru mentalitatea magică, alterarea textului unui descântec era de neînchipuit. Consecințele ar fi fost grave. Nu numai că descântecul își pierde efectul („își pierde leacul"), dar, cel mai adesea, capătă un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat practic neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Mai mult decât atât, teriacei îi este acordat un loc privilegiat în economia textului. „Leacul [de] la tiriacul" pare a fi o insolită parafrază a formulei clasice în descântecele de mușcătură de șarpe:

> Descântecul de la mine,
> Leacul de la Dumnezeu.

Este o formulă finală care stabilește o imaginară diviziune a muncii și a responsabilității între descântătoare și divinitate. Chiar dacă (sau cu atât mai mult cu cât) remediul nu era administrat propriu-zis, „tiriacul" din text nu mai este simpla denumire a

preparatului opiaceu, ci un cuvânt cu virtuți magice care – prin simpla rostire – poate exorciza demonul bolii din „corpul pătimaș".

*

Inițial, năravul de a consuma opium a pătruns în Țările Române mai ales prin filieră turcească. Mai multe argumente pledează în favoarea acestei afirmații. În primul rând, chiar proveniența termenului *afion*: din turc. *afyon*, preluat la rândul lui din gr. *opion* (diminutiv al lui *opos* = „suc"). Tot prin filieră turcească ne vin cuvântul *tiriac* și derivatul *tiriachiu* (din turc. *tiriaki* = „consumator de opium"), cuvinte preluate de turci tot din greacă. Dimitrie Cantemir povestește despre un anume individ care locuia la Istanbul în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în vremea sultanului Murad al IV-lea, și care era poreclit Tiriaki pentru că era un înrăit fumător de opium (173, p. 377). În memoriile sale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784), Baronul de Tott descrie cartierul Teriaky Cearcify din Istanbul unde se adunau opiomanii (61, p. 21).

Pentru felul în care erau folosiți acești termeni (tiriac, tiriachiu, afion) în limba română pe la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi la Anton Pann: „La dânsele mă uitam tiriachiu, în cap cu fumul". Sau în discursul pârcălabului „Strugur mustosul" către „Crăiasa poamelor", în capitolul „Despre beție" al lui Anton Pann:

> Eu acela care am puteri de mac
> Ș-amețesc simțirea ca un tiriac,
> Ei mă venineză cu spirtosul duh,
> Și pe loc m-apucă tusea cu năduh
> (*Povestea vorbii*, 1852) (174, p. 89).

Sau la scriitori moldoveni contemporani cu Anton Pann: Costache Stamati („Satana intră în sală tiriachiu și mormăie sudălmi") și Dimitrie Ralet („Afionul cu care se îmbată teriachii"). Și un personaj al lui B.P. Hasdeu, din nuvela *Duduca Mamuca* (1863), este drogat de un doctor cu „afion" (175). „Cuvântul tiriachiu – scrie I.G. Ionescu-Gion în 1899 – a trecut de mult în popor, și se zice *om tiriachiu*, omului care se scoală după somn *mahmur*, adică indispus, întocmai ca morfinomanul, după ce se deșteaptă din scumpa lui beție" (176, p. 604).

În vechime, consumatorul de opium era poreclit *tiriachiu*. Porecla s-a transformat în renume și apoi în nume. Un ispravnic pe nume Constantin Tiriachiu este atestat în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Era un boier fanariot „pripășit în țară cu domnia lui Alexandru vodă Moruz", notează Constandin Sion în *Arhondologia Moldovei* (177, p. 281). Un politician liberal originar tot din Moldova, Alexandru Teriachiu (1829-1893), a fost ministru de Interne în anii 1880-1881. Îl amintește și Radu Rosetti în memoriile sale (288, p. 117). Numele a supraviețuit în antroponimie până în zilele noastre. În *Lista oficială a abonaților telefonici din București pe anul 2002* sunt înregistrați numai trei abonați cu numele Tiriachiu, dar sunt mulți alții cu nume înrudite, precum Țiriac (261), Tereaca, Tereacă, Tirică, Tirici, Terec, Terech, Teric etc.

În fine, un alt termen turcesc desemnând preparatul opiaceu, *altânbaș* (turc. *altân baș* = „cap de aur"), a fost folosit în limba română veche. De fapt, era vorba de traducerea denumirii farmaciei venețiene *ALLA TESTA D'ORO*. Vestita farmacie din Veneția era unul dintre locurile cele mai prestigioase unde se prepara *theriaca fina* sau *theriaca venetiana* sau *theriaca vera veneta* (numită astfel pentru că era adesea contrafăcută la Istanbul, Alexandria etc.). Pe teritoriul României, la Mangalia, s-a descoperit un vas farmaceutic din 1609 pe capacul căruia era gravat textul: Teriaca Fina Alla Testa D'oro in Venet. Pe centrul capacului era desenat un cap de bărbat cu cunună de lauri pe frunte (178).

În manuscrisul românesc din 1788 *Însemnări pentru doftorii*, ca remediu împotriva bolii „ciumică, ferească Dumnezeu", autorul recomandă *altânbaș*, dar pentru că termenul nu era generalizat, el explică imediat: „tiriac de la băcani" (158, p. 171). Este o expresie intrată în limbaj popular. Nicolae Vodă Caragea interzisese cu câțiva ani înainte, printr-un pitac domnesc de la începutul anului 1783, ca la băcănii să se vândă astfel de substanțe, toxice și psihotrope. Cauza care a impus această măsură a fost accidentul de otrăvire produs în 1782. Un elev a cumpărat șoricioaică (arsenic) de la un băcan în încercarea de a-l otrăvi pe un dascăl *loghiotatos* de la Colegiul „Sf. Sava". Dintr-o greșeală, a fost otrăvit mortal un coleg al elevului (176, p. 607).

Tot din Orient, din cel îndepărtat de data aceasta, ne vine termenul *amoc* (furie inexplicabilă, nebunie). În Indochina, cuvântul malaiezian *amok* denumește delirul provocat de abuzul de stupefiante (opium, hașiș sau canabis) (48, p. 275). În prima

jumătate a secolului al XIX-lea, scriitorul englez Thomas De Quincey, cel care s-a autodeclarat „papă (deci infailibil) al bisericii opiumului", descria „frenezia *amocului*" ca fiind „crizele de furie ale malaiezilor după ce au luat opium" (122, pp. 206, 229). În 1769, cu jumătate de veac înaintea lui De Quincey, căpitanul James Cook explicase termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est. Vezi și nuvela lui Stefan Zweig *Der Amokläufer*, scrisă în 1922. Și Henri Michaux amintește de *amok*-ul malaiezianului opioman (*Un barbare en Asie*, 1933) (249). În limba română termenul a intrat ca un neologism din limba franceză.

Un alt argument în sprijinul ipotezei formulate, și anume că în spațiul românesc „a bea afion" este un năravturcesc, ar fi larga răspândire a viciului opiomaniei în rândul turcilor. Un viciu puternic favorizat de prohibiția religioasă a consumului de alcool (o „abominabilă lucrare a diavolului", conform *Coran*, V, 92) și din belșug alimentat de întinsele culturi de mac din podișul Anatoliei (existente și astăzi). Una dintre regiunile Anatoliei se numea chiar *Afyon-karahisar*. Turcii obișnuiau să numească afionul, tutunul, cafeaua și vinul „cele patru coloane ale cortului voluptății". „Musulmanii – spune Lazăr Șăineanu – au o mare pasiune" pentru afion, care se bea dizolvat în vin, rachiu sau cafea „spre a provoca pretinse [*sic!*] sensațiuni voluptoase și visiuni nălucitoare" (123, p. 217).

Pentru turci, „visiunile nălucitoare" și „sensațiunile voluptoase" datorate consumului de opium nu erau câtuși de puțin „pretinse", cum scria Șăineanu. În 1546, naturalistul francez Pierre Belon nota următoarele:

> Nu există turc care să nu cheltuiască ultimul ban spre a-și cumpăra opium, pe care-l poartă asupra sa în timp de pace și de război. Ei mănâncă opium, fiind convinși că îi face mai buni [luptători] și-i expune mai puțin pericolelor războiului. În vreme de război se vând asemenea cantități [de opium], încât este foarte greu să-l mai găsești în țară.

În timpul războiului ruso-turc din 1768-1774, pentru a fi mai combativi, mai viguroși și mai curajoși, soldaților turci li se distribuia *maslach*, în arabă *maslaq* – o băutură excitantă pe bază de opium (135, p. 277). Într-adevăr, în 1771, în prima ediție a

Encyclopedia Britannica se spunea că, în doze moderate, opiumul crește substanțial curajul omului: „din acest motiv turcii își administrează opium întotdeauna când merg la război".

O mențiune specială merită aici filologul Lazăr Șăineanu care, așa cum am văzut, a abordat la sfârșitul secolului al XIX-lea influența turco-fanariotă asupra năravurilor narcotice atestate în Țările Române (afion, tiriac, magiun, cafea, chef, tutun, narghilea, ciubuc etc.). A făcut-o fie în celebrul său *Dicționar universal al limbii române* (1896), fie în excelentul său studiu în două volume *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900).

În 1901, după 12 ani de așteptare și mai multe refuzuri de a primi – ca evreu – cetățenia română, Șăineanu s-a autoexilat, stabilindu-se la Paris. În Franța, Lazăr Șăineanu (devenit Lazare Sainéan) s-a ocupat de argoul parizian și de limba lui Rabelais. În studiul său *La langue de Rabelais* (2 vol., 1922-1923) – „un tratat fundamental", având „merite cu totul deosebite", în opinia lui M. Bahtin (179) –, Sainéan a abordat și tema folclorului medical în opera renascentistului francez. Unul dintre subiecte: „binecuvântata iarbă a lui Pantagruel", despre care s-a căzut de acord că este vorba de canabis (180). Zeii s-au speriat că oamenii, după ce vor consuma din această „iarbă minunată", numită *pantagruelion*, vor sta la masă cu zeii, se vor culca cu zeițele, „ajungând astfel ei înșiși în rândul zeilor" (*Gargantua et Pantagruel*, 1534) (181). Seamănă cu spaima lui Iahve după ce Adam și Eva au gustat din fructul copacului cunoașterii din centrul Paradisului.

*

La rândul său, Dimitrie Cantemir scria ca martor ocular la începutul secolului al XVIII-lea următoarele:

> Iar cei [derviși] ce se abțin de la vin întrebuințează în mare măsură suc de mac (rus. *makovâi sok*) […], de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o înviorare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit care să nu întrebuințeze acel suc de mac, ba chiar necontenit și într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru. Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul [1693-1703] pe un derviș... etc. (182, pp. 463, 389).

Probabil că cei doi cărturari citați mai sus, Pierre Belon și Dimitrie Cantemir, exagerează prin generalizare, dar situația era în bună măsură reală, mai ales în rândurile aristocraților, soldaților și dervișilor. Câteodată, situația scăpa de sub control, astfel că autoritățile erau obligate să intervină. În prima jumătate a secolului al XVII-lea – consemnează Ienăchiță Văcărescu – „Sultanul Murad IV poprise cu iasac [= prin decret] tutunul și afionul" (*Istorie a preaputernicilor împărați otomani*, 1791).

În aceeași epocă, papa Urban al VIII-lea (1623-1644) amenința cu excomunicarea pe cei care prizau tabac (considerat „planta lui Satan"), iar țarul Mihail Romanov (1613-1645) – cu deportarea în Siberia pe cei care „beau tutun" (48, p. 235). Regele James I nu a îndrăznit să interzică folosirea tutunului, introdus de Sir Walter Raleigh în Anglia elisabetană, dar în 1604 a publicat o diatribă intitulată *A Counterblaste to Tobacco* (*Un contraatac împotriva tutunului*) și a introdus o taxă pe viciul fumatului. De asemenea, în același secol al XVII-lea, edicte emise de împăratul Chinei interziceau consumul de tutun (în 1637, 1641, 1643, 1676 etc.) și mai târziu de opium (în 1729, 1796, 1799, 1800, 1813 etc.) (60, pp. 150-153).

Cu informații mai mult sau mai puțin corecte, astfel de date erau colportate în diverse texte românești. Într-un articol intitulat „Tiutunul", apărut în *Calendarul pentru toți românii* pe anul 1869, se spunea:

> Burueana [tabac] era socotită ca o medecină care vindeca toate patimile. Tabacul se făcu de modă pe la curțile europeene. Dar întrebuirea tabacului era în câteva țeri periculoasă. Sultanul Amurat al IV a ordonat pe fumători a fi pisați în o piuă, Șahul Persiei s'a mărginit a se tăea fumătorilor nasul. Papa Inocent al VIII a condamnat pe fumători de a fuma în iadă. Și Iacob I, Regele Angliei, a compus tomuri în contra tabacului. Dar era destinat ca tabacul să învingă pe inimicii sei, și azi s'a făcut un aliment general [*sic!*] (265).

Chiar și în îndepărtatul Peru, în cadrul celui de-al doilea Conciliu de la Lima (1567-1568) au fost interzise comercializarea și consumul frunzei de coca în Indiile spaniole. Deși recunoșteau faptul că mestecarea frunzei le dă incașilor vigoare la lucru și le

potolește foamea, iezuiții au considerat planta ca fiind „satanică" și provocatoare de idolatrie și erezie (27, pp. 202 și 183). Inchiziția a fost atât de severă din cauza modului sacral în care indigenii sud-americani foloseau frunzele de coca și pe cele de tutun. Mircea Eliade a vorbit despre „funcția rituală a fumatului" la sud-americanii precolumbieni, funcție complet ignorată de europeni. La sfârșitul secolului al XV-lea, scria Eliade, „fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă [*sic!*], iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice" (184, p. 117).

În spațiul rural românesc, fumatul tutunului amăgea foamea. „Țiganul, când îi e foame, cântă – zice undeva Ion Creangă; boierul se primblă cu mâinile dinapoi; iar țăranul nostru își arde [își aprinde] luleaua și mocnește într-însul." Conform mitologiei populare românești, tutunul – ca și vița-de-vie – „este iarba Dracului". Când Ivan întreabă la poarta Raiului dacă acolo va găsi „tabacioc" și „votchi", Sf. Petru îi răspunde tranșant: „La iad, Ivane, nu aici" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Vechile texte creștine îi amendau pe fumători, amenințându-i cu iadul: „Voi vă afumați cu tiutunul puturos – ce este rămășița din jărvile [= jertfele?] idolești. Amar voao, că în veci veți fi în iad", se spune într-un text manuscris (mss. BAR nr. 5584) de prin 1762 (185).

Nu doar în textele bisericești erau sancționați fumătorii. Primul domnitor fanariot, Nicolae Mavrocordat (1680-1730), a scris în greacă un foarte interesant text: *Logos kata nikotianis*. Este vorba de un *Discurs împotriva tutunului*, și nu „împotriva nicotinei", cum apare de regulă în diverse comentarii. Scris în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, textul a fost publicat postum la Iași, în 1786, de către nepotul autorului, Alexandru al II-lea Mavrocordat, domnitor al Moldovei (228). Se pare că micul volum pe care l-am ținut în mână i-a aparținut lui Vasile Alecsandri, care l-a lăsat moștenire Academiei Române, al cărei membru fondator a fost. La câteva luni după moartea poetului, o mână a scris pe pagina de titlu a cărții următoarele: „Donată Academiei de V. Alecsandri în 1891 April 2" (lecțiune probabilă). Cred că textul scris de Nicolae Mavrocordat a rămas inedit în limba română, un motiv în plus să dau din el ample extrase. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea, care a avut amabilitatea să îmi traducă textul din greaca veche.

60. Boier din Moldova
(acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea)

Nu este de mirare faptul că domnitorul fanariot a compus un discurs retoric „împotriva tutunului și împotriva celor care îl vorbesc de bine". Acțiunea lui ținea cumva de *Zeitgeist*. Am văzut că de-a lungul secolului al XVII-lea tutunul era interzis în multe zone ale Eurasiei. Probabil că Nicolae Mavrocordat și-a scris textul în acest spirit pe la începutul secolului al XVIII-lea, dar după 1709 (așa cum o indică pagina de titlu), în perioada în care a fost „hegemon", deci aproximativ între anii 1709 și 1715, când a fost domnitor al Moldovei (cu o întrerupere de 8 luni, 1710-1711, când pe tron s-a aflat Dimitrie Cantemir).

Surprinzător este faptul că Mavrocordat Vodă descrie prepararea și utilizarea tutunului ca pe niște operațiuni puțin cunoscute în epocă.

> Așadar – scrie Nicolae Mavrocordat –, iarba cu frunze late crește în câmpii. De la cei de demult nu a avut parte de denumire, dar cei care o folosesc au numit-o „nicotiană" [tutun]. După ce este curățată de frunze de către oameni, arșița soarelui o usucă și, când umezeala

> pleacă, rămâne uscată. În acest fel este distribuită în snopi și se vinde nu pe bani puțini. Cumpărătorii o fărâmițează și o pun într-un recipient mic de lut, încovoiat, care este găurit la ambele capete: la unul primește focul, la celălalt are un tub lung confecționat din lemn pe care oamenii îl prind cu buzele. [Prin el] trag fumul când iarba arde. Unii oameni înghit fumul și îl trimit în stomac, făcându-și burta o sobă, alții îl suflă prin nas în aerul de afară, alții, ceva mai măsurați în rău, îl aduc puțin în trup și îl scot în afară.

Chiar și ciubucul este descris de domnitorul fanariot cu multe detalii tehnice, ca un instrument necunoscut. Preluată de la amerindieni, pipa lungă de lut se răspândise, din Anglia și Olanda, în Europa secolului al XVII-lea.

Mavrocordat nu explică de ce planta psihotropă care „stârnește nebunia" era numită „nicotiană". De fapt, numele ei provine de la Jean Nicot de Villemain, ambasadorul Franței la Lisabona (1559-1561), care a adus frunze și semințe de tabac brazilian la Paris. Planta s-a răspândit cu rapiditate în Europa ca remediu medical, preluând numele aristocratului francez: *Herba nicotiana*. Abia la jumătatea secolului al XVIII-lea (deci la câteva decenii după scrierea lui Mavrocordat) suedezul Carolus Linnaeus, el însuși un înrăit fumător, i-a dat plantei numele de *Nicotiana tabacum* (*cf. Species plantarum*, 1753). Mavrocordat preferă să sugereze că numele *nikotiani* ar proveni de la grecescul *kotos*, adică „ranchiună, ură" – sentimente pe care, chipurile, le-ar provoca tutunul prin inhalarea fumului degajat. „Denumirea [plantei] indică acțiunea însăși", conchide Nicolae Mavrocordat.

Domnitorul fanariot descrie în termeni apocaliptici „trăsăturile nocive" ale tutunului și efectele lui malefice nu numai asupra corpului, ci și asupra minții fumătorului: „În timp ce alte [plante] vatămă numai trupurile, asta nimicește și mintea nu mai puțin decât trupul. Arde corpul, și prăpădind umezeala proporționată, face trupul să se usuce și, precum un tiran crunt, îl cosește din viață înainte de vreme. Iar gândul pentru cele frumoase și bune îl face lipsit de vlagă. Trupul îl suge și îl înghite ca o lipitoare, în timp ce mintea o animalizează. Înnegrește inima ca pe un horn, umple plămânii cu funingine, face corpul să miroasă urât, iar dinții îi face mai negri decât smoala". Așa cum voi arăta peste câteva pagini, Nicolae Mavrocordat obișnuia în acei ani să-și administreze opium, fără să considere că acest fapt ar intra în

contradicție (morală, medicală sau de altă natură) cu poziția sa extrem de critică față de utilizarea tutunului.

Nu este poate întâmplător faptul că în serviciul domnitorului se afla o mare personalitate medicală – doctorul evreo-portughez Daniel de Fonseca. Nicolae Mavrocordat a fost el însuși un erudit poliglot, cu studii de filosofie și teologie. „Și era [Neculai-Vodă Mavrocordat] om învățat foarte, bun cărturar – scria Ion Neculce. Și desfătări, voroave de glume, nemic nu să făcea înaintea lui" (258, p. 174). Chiar și Dimitrie Cantemir, concurentul său la tronul Moldovei, îl aprecia pe Nicolae Mavrocordat ca fiind un „bărbat atoateștiutor într-ale literaturii orientale și occidentale" (*Istoria Imperiului Otoman*) (257, p. 55). Pe piatra sa de mormânt (este îngropat la Mănăstirea Văcărești, pe care a ctitorit-o) stau scrise în grecește următoarele: „Muzele l-au încununat cu-a gloriei cunună" (269, p. 59).

Nicolae era fiul lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, mare savant, cu studii de medicină și filosofie la Universitatea din Padova. Un „iatro-filosof", cum l-a numit Nicolae Iorga (229). „Alecsandru Ecsapărâtul", cum îi spunea Ion Neculce, era un „om ales", „preaînvățat în toate învățăturile", cum l-a descris Nicolae Costin. Prin lucrarea sa de doctorat *Instrumentul pneumatic al circulației sângelui*, publicată la Bologna în 1664, Alexandru Mavrocordat a fost unul dintre primii susținători ai teoriei lui William Harvey. Nu este deci deloc surprinzător faptul că Nicolae Mavrocordat (mândru de părintele său, ca și de descendența sa din boieri moldoveni) a abordat în discursul antitutun o perspectivă medicală, anatomică, cu referiri concrete la inimă, sânge (supt de lipitoare), stomac, măruntaie, plămâni, creier etc.

Remarcabil pentru epocă este faptul că Nicolae Mavrocordat reușește să descrie fenomenul de adicție a fumătorilor, „care nici măcar noaptea nu lasă pipa și, pe deasupra, aduc necontenit lungi elogii viciului lor". Această „urâtă îndeletnicire" devine o „patimă", un „monstru mitic cu o sută de brațe" („și mie trebuie să-mi crească o sută de limbi, pentru ca să fac limpede ticăloșia plantei"). Pentru „cei obișnuiți" cu fumatul, pentru cei „care s-au hrănit numai cu tutunul", „obișnuința a devenit deja natură". Dacă sunt „văduviți de tutun", fumătorii „pleznesc, sunt înrobiți de el și, precum de o sfoară, sunt trași de nas [de tutun]". Fumătorii înrăiți sunt „conduși ca de o teribilă nebunie, pășind încolo și încoace și, asemenea unor câini de vânătoare, adulmecă tutunul,

ca să tragă o doză și să-și umple măruntaiele cu funingine". Ei „poftesc în mod continuu acest lucru rău-mirositor și, dacă nu-l au, numai că nu se înăbușă" și „urlă ca lupii". Autorul dă dovadă de o bună înțelegere a dependenței („înrobirii") narcomanului și a chinurilor sevrajului.

Discursul capătă spre final o coloratură moralizatoare, antihedonistă, cvasi-teologică, axată împotriva viciului și a păcatului de neiertat. Fumând tutun, omul caută „plăcerea simțurilor", croiește „căi străine și variate desfătărilor", căzând în „prăpastia plăcerilor". Cei care „venerează virtutea, vecină cu divinitatea", dau celor cinci simțuri hrana „legiferată de Natură". Tutunul însă, „iarba plină de scârbă", distruge trei dintre simțuri: gustul („prin amărăciune"), olfacția („prin mirosul rău") și văzul (prin „întunecimea" provocată de fum). Fumul de tutun „vatămă și ochii în cel mai mare grad prin întunecime". „Fiind orbi de bună voie, [fumătorii] ajung cu adevărat la necazul dat de pedeapsa care îi așteaptă pe păcătoși în acest caz: căci se crede că aceasta este întunericul. Pe ei întunericul îi învăluie și îi încercuiește. Într-adevăr, ce altceva, spune-mi, este fumul, dacă nu o întunecime în fapt?" „Tutunul este [...] păgubitor sufletului și corpului", este „o imagine a pedepsei veșnice", este „tiranul cel mai cumplit", iar „cei care îl folosesc sunt mai sălbatici decât fiarele, mai pofticioși decât femeile însărcinate, [...] mai nelegiuiți decât hoții și jefuitorii" (228).

Fără ca Infernul să fie numit *per se*, dar fiind definit destul de precis (loc al păcătoșilor, întunecime, pedeapsă veșnică etc.), retorica lui Nicolae Mavrocordat se apropie de dogmatica amenințare cu întunecimea Iadului a celor care se „afumă cu tiutunul puturos", așa cum apare tranșant în manuscrisul românesc din 1762 citat mai sus (mss. BAR nr. 5584, 1762).

*

Interesant este faptul că, în același secol al XVIII-lea, pentru evreii *hasidim* din zona Galiția, Podolia, Maramureș, Oaș, Bucovina și Moldova, tutunul și alcoolul nu duceau sufletul în Iad, ci în Paradis. Hasidul îl celebra pe Iehova prin manifestări și activități considerate până atunci profane, dacă nu chiar păgâne: prin dans, cântec, relații sexuale, somn, mâncare, fumat și – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase și prin alte stimulente" (186).

Însuși întemeietorul hasidismului, Baal Șem Tov, acronim Beșt (1700-1760), bea rachiu și fuma tutun din ciubuc, așa cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecție de vechi legende hagiografice. Legendele spun că el nu se despărțea de pipa sa orientală, cu țeava foarte lungă, de tipul celor pe care le foloseau în epocă și boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov își aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoțit de meditații cabalistice". Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalțe la lumile de sus, Baal Șem Tov fuma o pipă și cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta". Se spune că într-o dimineață, după rugăciune, rabinul Gerșon din Kutov (cumnatul lui Baal Șem Tov) i-ar fi mărturisit discipolului său următoarele: „Mi-aș dori să ajung în Paradisul la care maestrul nostru accede fumând o pipă plină cu tutun" (188).

61. Evreu hasid din Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu) împreună cu soția sa (gravură, Paris, 1846)

Călătoriile lui Beșt în Paradis sunt descrise în diverse documente. Într-o celebră epistolă trimisă de Beșt în 1746 chiar cumnatului său, rabinul Gerșon din Kutov, Baal Șem Tov vorbește despre o incantație pe care a făcut-o de Roș ha-Șana „în vederea ascensiunii sufletului" (*psihanodia*), despre „lumile superioare" și „revenirea în Paradisul inferior", despre urcarea „de la o lume la cealaltă": „Așa, treaptă după treaptă, m-am ridicat până am intrat în palatul lui Mesia" (132, pp. 242-243).

Ca un fel de șaman, rabinul hasidic coboară din înălțimea contemplației pentru a înălța spiritual întreaga comunitate, practicând „coborârea în vederea ascensiunii", cum se exprimă Moshe Idel (189, p. 313; vezi și 190, pp. 221-222).

Tradiția hasidică spune că, la vârsta de treizeci de ani (cca 1730), Baal Șem Tov s-a retras pentru contemplație într-o peșteră din nordul Carpaților Orientali, unde a avut parte de o revelație mistică. Era recunoscut ca vraci miraculos, vindecându-i pe oameni cu plante medicinale și talismane cu nume divine înscrise pe ele. Cum am spus, Moshe Idel a asociat puterile magice ale lui Baal Șem Tov (înălțarea sufletului, vindecări miraculoase etc.) și ale altor rabini hasizi cu cele ale unor „vraci și vrăjitori" *incantatores* (comparați cu *Doctores subtilissimi et sanctissimi* din Italia), atestați în aceeași arie geografică (Moldova) și descriși cam în aceeași epocă (la jumătatea secolului al XVII-lea) de episcopul romano-catolic Marcus Bandinus (127). Descriind aceste manifestări magico-religioase, Moshe Idel și-a intitulat capitolul „Despre șamanismul din Munții Carpați" (132, pp. 250-252). Cam la fel făcuse înaintea lui și Mircea Eliade, chiar dacă la sfârșitul titlului său a simțit nevoia unui dubitativ semn de întrebare: „«Șamanism» la români?" (31, pp. 193 și urm.).

Nu numai tutunul, ci și băuturile alcoolice erau folosite de hasizi pentru provocarea extazului. În unele legende hagiografice se spune că, în nordul Moldovei, Baal Șem Tov obișnuia să bea un vin foarte, foarte tare al localnicilor. O băutură care se numea „vin închegat", susține Moshe Idel într-un studiu recent. „Mai caut încă informații despre vinul închegat", spune profesorul Idel (243). Este posibil să fie vorba de vinul făcut mai tare prin înghețare. O tehnică a geților de la Tomis, descrisă de Ovidiu în *Tristele* și care a supraviețuit la țăranii români. Amfora/butoiul

de vin se scotea iarna afară. Apa din vin înghețа, gheața se arunca și rămânea o băutură alcoolică foarte tare, mai vârtoasă. Poate că acesta era „vinul închegat".

Contemporan cu întemeietorul hasidismului, Israel Zamosc (mort în 1772) scria că Baal Șem Tov și discipolii săi „înotau în vin și se îmbătau cu rachiu". Fiind vorba de un adept al Iluminismului evreiesc (*Hascala*), deci opozant al hasidismului, am putea crede că Israel Zamosc exagera, în încercarea de a-i discredita pe hasizi. Totuși, mai toate documentele, inclusiv cele redactate de hasizi, vorbesc despre folosirea băuturilor alcoolice tari în viața de zi cu zi a acestora.

Alcoolul făcea parte, chiar dacă anecdotic, din ecuația escatologică a unor rabini hasizi. Se povestește, de exemplu, că, la începutul secolului al XIX-lea, rabinul Iacob Isaac a promis în sinagoga din Lublin că oricine îi va procura un pahar de rachiu își va asigura un loc în Lumea de Apoi. Cum nimeni nu a făcut-o, rabinul și-a vândut centura, cumpărându-și rachiul dorit. „Acum mi-am asigurat mie însumi un loc în Lumea de Apoi", a declarat rabinul Iacob Isaac (187, p. 202).

Vorbind despre călătoriile în lumea de dincolo practicate în mistica evreiască târzie, Ioan Petru Culianu constată faptul că rabinii *hasidim* și *habadnici* „nu se opuneau extazului indus în mod artificial" (191, p. 244). Muzica, dansul și impulsurile sexuale, alcoolul, tutunul „și alte stimulente" (în formularea lui Dubnov) își aduceau contribuția la provocarea extazului. Este motivul pentru care antropologul american Raphael Patai a încercat să definească „trăsăturile dionisiace" ale hasidismului (187, p. 202; vezi tot capitolul „Jewish Dionysians: The Hasidim", pp. 180-221).

Totuși, în tratatul său despre extaz, rabinul Dov Baer din Lubavici (1773-1827), conducătorul sectei hasidice Habad, întemeiată de tatăl său Schneor Zalman din Liady (1747-1813), făcea o distincție tranșantă între „extazul autentic" și „extazul extern", care este fals. Ar fi cinci tipuri de „extaz autentic" sau de „extaz al sufletului". În schimb, „extazul extern" – scrie Dov Baer în tratatul despre extaz – se manifestă „printr-un entuziasm inflamator de foc straniu, care provine numai din inflamarea sângelui și nu are nimic din focul lui Dumnezeu" (191, pp. 244-245).

*

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, la Viena, în *Folx-Garten* (*Volks-Garten*), cum consemna boierul Dinicu Golescu, regula era: „bez [= fără] ciubucile, care nu sunt slobode" (192, p. 87). Aceeași situație era în Transilvania, parte atunci a Imperiului Habsburgic. În acei ani, și „pe străzile orașului [Brașov] fumatul era interzis – notează fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților". Pe la 1821, principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (193, p. 80). Spițerul J.M. Honigberger, care a părăsit Brașovul natal pe la 1815, trebuie să fi știut aceste reglementări. De fapt, el a inventariat multe dintre interdicțiile de mai sus, într-un poem împotriva „abuzului de tutun":

> Urban al optulea, citim în pagina istoriei,
> I-a excomunicat pe cei ce prizează tabac.
> Țarul Rusiei, într-o epocă anterioară,
> Pedepsea crima acestei grozăvii
> Prin tăierea nasului. Încă și mai înțeleptul
> Senat din Berna, prin deliberare justă,
> A interzis elveților să fumeze tutun, ca pe o crimă
> Pe cât de mare era furtul sau omorul în codul divin. […]
> Sultanul Murad al patrulea la moarte-a condamnat
> Toți fumătorii de tutun […] (62, p. 273).

Este posibil ca apotecarul sas Honigberger să fi preluat această ultimă informație (ca și mai sus citatul Ienăchiță Văcărescu) din *Istoria Imperiului Otoman*, scrisă de principele moldovean Dimitrie Cantemir. Fiind alcoolic – scrie Cantemir –, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei". „Dar pe cât era [sultanul] mare amator de vin – continuă Cantemir –, pe atât era inamic de moarte al opiumului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte" (173, pp. 371, 376-377).

*

Alte mărturii documentare privind folosirea opiumului în spațiul românesc datează de la începutul secolului al XVIII-lea. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730), autorul textului mai înainte comentat *Discurs împotriva tutunului* (228), își administra un magiun opiaceu preparat conform unei rețete speciale. În 1716, el trimitea în dar patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un „panzehr" (antidot) și un „magiun" (electuar) de opium „socotit [= preparat] ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni" (194).

Obiceiul de a face acest tip de daruri l-a preluat fanariotul Mavrocordat de la Înalta Poartă, unde exista o asemenea tradiție, mai ales cu ocazia anului nou persan, *Nevrûz* (21 martie). Cu acest prilej, „medicul-șef al palatului (*bekîmbaşi*) – scrie Luminița Munteanu – prepara o pomadă pe bază de ambră, opium și diverse plante aromatice, pe care o oferea sultanului, marelui vizir și celor din anturajul acestora, în schimbul unui onorariu substanțial; aceeași pomadă le era trimisă în dar, de la serai, și altor notabilități, în semn de prețuire". Considerat un adevărat panaceu, magiunul de opium

> se bucura de o oarecare tradiție în întreg Orientul Mijlociu […], fiind pomenit în manuscrise de diverse proveniențe, care nu omiteau nici rețetele de preparare sau lista detaliată a ingredientelor întrebuințate (anumite tipuri de ambră, mosc, petale și apă de trandafiri, scorțișoară, santal, cuișoare, cârmâz, săpunariță, vanilie, nucșoară, ghimbir, coriandru, nucă de cocos, anghelică, aloe, galangal etc.) (195).

Probabil că vestitul doctor evreo-portughez Daniel de Fonseca, medicul lui Nicolae Mavrocordat și ulterior chiar al sultanului, a jucat un rol important în prepararea pentru Mavrocordat Vodă a „magiunului de opium", de care era foarte mândru domnitorul fanariot. Sub influența negustorilor și iezuiților portughezi, foarte prezenți în India (la Goa) și în China (la Macao), medicina și farmacia portugheză se bazau în mare măsură, în epocă (secolele XVI-XVIII), pe medicamente opiacee și pe alte remedii tradiționale orientale. Deja în 1563 medicul portughez Garcia da Orta a

publicat la Goa o carte despre plantele medicinale și narcoticele din India (*Colóquios dos simples e drogas he cousas medicinais da India*), inclusiv despre canabis (*bangue*), opium (*amfiao*), ciumăfaie (*datura*) ș.a. La excelentul *Muzeu al farmaciei* din Lisabona (pe care l-am vizitat în vara anului 2005) sunt expuse multe recipiente pentru diverse remedii pe bază de opium: *Theriaca*, *Mithridatum*, *Papavera* etc.

Despre domnitorul moldovean de la mijlocul secolului al XVIII-lea Constantin Racoviță Cehan (căsătorit cu o turcoaică din Istanbul), cronicarul Ioan (Ioniță) Canta scria: „De atâta era strașnic că mânca afion dimineața și la vreme de chindii [= după-amiaza] bea pelin cu ulciorul, și preste toată ziua se afla tot vesel". Este puțin probabil ca domnitorul Racoviță Cehan să fi consumat vin dres cu frunze și flori de pelin (*Artemisia absinthium*); „vin absintat", cum îl numea Constantin Caracaș pe la 1820 (290, p. 62). Pe de o parte, acesta n-ar fi fost un act de „strășnicie" din partea domnitorului, vinul-pelin fiind o băutură ușoară și uzuală în spațiul românesc. Pe de altă parte, cronicarul ar fi numit băutura așa cum este cunoscută: „vin-pelin". Mai degrabă, Racoviță Cehan Vodă consuma un fel de *absint*, o băutură alcoolică tare, preparată din uleiuri eterice psihoactive, extrase din planta amintită. Cu toate că vodă „mânca afion" (probabil „magiun de opium") și „bea pelin", conchide cronicarul, „trebile și le căuta cu toată rândueala" (155, p. 325). În 1899, G.I. Ionescu-Gion îl considera pe Racoviță Cehan primul „morfinoman" [*sic!*] din spațiul românesc. „Singurul morfinoman ce l-am găsit prin cronice și documente este Constantin-Vodă Racoviță, care se vede însă că făcea să se neutralizeze efectele dărăpănătoare ale morfinei cu urcioarele de pelin" (176, pp. 604-605). Nicolae Iorga a fost concis în ceea ce-l privește pe acest domnitor: „Constantin [Racoviță] muri de beție în București, la 28 ianuarie 1764" (269, p. 58). Alexandru Odobescu fusese ceva mai detaliat în această privință: „Constantin Racoviță muri pe tron, victimă a patimei sale pentru melisă [= mătăciune = *Dracocephalum moldavica*] și băuturile spirtoase" (196, p. 53). (În paranteză fie spus, în 1895, la câteva decenii după ce scrisese acest text, Odobescu s-a sinucis administrându-și o supradoză de morfină; vezi 270, pp. 154-155).

În acea epocă – cum ne asigură un manuscris din 1766 (mss. BAR nr. 3083) –, preparate opiacee (de tipul teriacei) se importau

și se găseau la „apatică", „gata făcute și direse ori pentru ce feliu". Ele erau lăudate că aduc „vărtoasă sănătate", că vindecă „Melahonia" [*sic!*] și „fantazia sau turburarea gândurilor", dar și că „ascuțesc și lămuresc mintea omului" (197). Un alt manuscris din epocă (1776) conține indicații de folosire pentru „Theriacul de Andromac", o doftorie „izcodită [= inventată] de cei mai mari și aleși mediconi" (126, p. 120). Numele opiaceului (*Theriaca Andromachi*) vine de la numele doctorului împăratului Nero (54-68 e.n.), Andromachus. Se spune că acesta ar fi îmbunătățit rețeta inițială, cea a regelui Pontului, Mithridate al VI-lea (112-63 î.e.n.). Andromachus a mărit proporția de opium și a adăugat carne de viperă la celelalte 64 de ingrediente care – pisate și amestecate cu miere – formau un electuar opiaceu (198).

Sigur că afionul nu aducea numai „vârtoasă sănătate", ci și moarte. Plinius cel Bătrân descria virtuțile farmaceutice ale opiumului (*neconium*) – este soporific, anestezic etc. –, dar atrăgea atenția și asupra faptului că, în exces, poate fi „otravă mortală": „Dacă este înghițit în cantitate prea mare, [opiumul] poate fi mortal în somn" (*Naturalis historia*, XX, 76) (38, p. 65). Contemporanul și omologul „veselului" domnitor Constantin Racoviță Cehan (cel mâncător de afion), Grigore al II-lea Ghica Vodă, murea la București în 1752 – cum notează Athanasie Comnen Ipsilanti – din pricina unei greșite administrări de teriacă cerească (194). Domnitorul valah a murit probabil din cauza unei supradoze de *Theriaca celesta*.

*

Opiomania și opioterapia nu au fost un privilegiu al bărbaților în Țările Române. Faptul nu trebuie să ne mire. S-a constatat, de pildă, că în Marea Britanie, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea utilizatorilor de opium (60-70%) erau femei (61, p. 31). Pentru spațiul românesc, prototipul femeii narcofile a fost turcoaica (sultana, odalisca, hanâma, cadâna), care fuma în serai opium sau hașiș. Folosind clișee desuete, Dimitrie Bolintineanu (*Florile Bosforului*, 1851-1857) a descris hanâma fumând din narghilea, pe vremea când poetul trăia în exil la Istanbul:

62. Odaliscă fumând din ciubuc (ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea) (234)

Colo, fumând tăcută, o tânără hanâmă
Se pleacă visătoare pe mica-i albă mână,
Iar rumena-i guriță ca fragul pârguit,
Din narghelea essală un fum îmbălsămit.

Sau

Dar frumoasa esilată
Fuma dintr'o narghilea
Și gurița-i purpurată
C'un parfum de flori ce-nbată
Fumu-n aer răspândea (263, pp. 9, 90).

După modelul haremului turcesc (234), opiofilia a pătruns și în budoarul nevestelor de mari dregători din spațiul românesc. La 24 februarie 1813, de exemplu, Maria – soția domnitorului

Moldovei Scarlat Callimachi (1812-1819) – scria unui spițer următoarele: „Saor Lochmane, trimite-mi trei dram[uri] spirt de afion, că-ți voi plăti". Semnat: „Maria Call[imachi]". Nu știm în ce scop cumpăra de la spițerie prima doamnă a Moldovei circa zece grame de „spirt de afion", dar putem bănui că substanța solicitată era *laudanum*. Așa cum ne asigură Radu Rosetti, „în vremea lui Scarlat Calimah și a lui Ioniță Sturdza" exista într-adevăr în centrul Iașiului, chiar în fața palatului domnesc, o „spițerie Lochman" (199, p. 109). De altfel, Nicolae Iorga susține că a existat „o întreagă dinastie de spițeri ieșeni Lockmann", atestată de la a doua jumătate a secolului al XVIII-lea până la începutul secolului XX (269, p. 253). Un farmacist cu numele Anton Lochmann este atestat la Iași la jumătatea secolului al XIX-lea. Era născut în 1826 la Iași și inițiat în 1868 în loja francmasonică „Steaua Dunării", întemeiată în 1850 la Bruxelles de „frații farmazoni" pașoptiști. S-ar putea să fi fost fiul sau nepotul spițerului Lochman de la care comanda „spirt de afion" prima doamnă a Moldovei în 1813 (252). Un spițer Lochmann este atestat în 1828 și la București (200, p. 39).

În paranteză fie spus, nu știm dacă Lochman a fost inițial un nume real sau un supranume legendar. În tradiția islamică (vezi *Coran*, XXXI, 12-19) apare un înțelept tămăduitor pe nume Lokman (Luqman). Cantemir credea că numele acestui vraci miraculos („n-ar fi existat nici o boală pe care să n-o fi vindecat") ar proveni de la „stricarea" numelui lui Esculap (182, p. 219). Tot din tradiția islamică, prin intermediul culturii turcești, Lokman a pătruns și în tradiția populară sud-est-europeană. La populațiile din Balcanii de Vest, de pildă, Locman este un vraci legendar, care înțelege limbajul plantelor. El deține o plantă care vindecă toate bolile, ba chiar poate să-i facă pe unii oameni nemuritori (201). Este posibil ca porecla profesională Lochman (cu sensul de vraci sau spițer iscusit) să se fi transformat, cum am văzut că se întâmplă, în renume și apoi chiar în nume.

Romîncele din epocă foloseau într-adevăr afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poem din 1814, adresată nepotului său Iancu. Jupânesele, se plânge vornicul, nu mai gătesc și nu mai mănâncă „butincă cu mac".

> Macul îl lasă de alte ceasuri
> La ale patului foarte dulci pasuri
> Când inimioara le face tac! (202)

Nu se înțelege prea bine dacă în acest caz afionul este folosit – „la ale patului foarte dulci pasuri" – ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. Artur Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) publică unele descântece în care flăcăul este vrăjit „de dragoste" cu o licoare opiat:

> Și cine l-a fermecat?
> Mândrulița lui din sat
> Cu trei maci din trei grădini,
> Cu apă din trei fântâni.

Alteori, femeia își „vrăjește" (își „orbește") bărbatul cu „buruiana macului", ca să nu vadă că ea îl înșală cu un alt bărbat (277, p. 82). De altfel, încă din Antichitate – ne sigură poetul Ovidiu –, fetele se spălau pe față cu zeamă de flori de mac pentru a-și spori atractivitatea erotică:

> Pe o femeie-am văzut cum muia-n apă rece maci proaspeți,
> Cum după-aceea-i zdrobea și se freca pe obraz
> (*Medicamina faciei femineae*) (274, p. 294).

Se știe că, în octombrie 1848, Maria Rosetti a urmărit pe mal, în susul Dunării, între Giurgiu și Orșova, ghimia în care turcii îi țineau prizonieri pe membrii guvernului revoluționar (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Cezar Bolliac, Dimitrie Bolintineanu, Ion Brătianu, frații Golești și ceilalți). Turcii îi duceau în surghiun undeva în Bosnia, iar Maria Rosetti și pictorul Constantin Daniel Rosenthal (care o însoțea) făceau planuri să-i elibereze. Legenda spune că, după ce au trecut de insula Ada Kaleh, la Sfenița, în amonte de Orșova, ea ar fi reușit să-i adoarmă pe soldații turci cu opium, organizând astfel evadarea revoluționarilor.

În scrierea sa *Légendes démocratiques du Nord* (Paris, 1854), Jules Michelet consemnează acest episod, fără să amintească însă numele narcoticului:

> Doamna Rosetti, care le-o luase înainte, pregătise un ospăț pe cinste, cu vin din belșug, cafele și lichioruri. Turcii, și așa năuciți de cât băuseră toată ziua, își leapădă acolo orice urmă de judecată. Fumează, pică de somn. […] Prizonierii, urcați în care, o porniseră voios pe câmp (203).

Ion Heliade-Rădulescu nu cunoaște episodul narcotic al întâmplării, astfel că, în memoriile sale, el prezintă evadarea revoluționarilor români în termenii unei revolte eroice: „În fine, ei au ajuns la Orșova și de acolo pe porțiunea austriacă a fluviului. Disperați, pierzându-și toată răbdarea, au fost forțați să se revolte, să sară pe teritoriul Banatului și să fugă în primul sat românesc ca să se salveze" (*Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine ou sur les événements de 1848 accomplis en Valachie*, 1851) (246, p. 1157).

Se pare că a existat și un al doilea episod al revoluției pașoptiste din Muntenia în care opiumul a jucat un rol decisiv, de data aceasta nefast. În aceleași memorii, publicate la Paris în 1851, Ion Heliade-Rădulescu relatează faptul că, pe la jumătatea lunii iulie 1848, ambasadorul Rusiei la Constantinopol ar fi reușit cu ajutorul opiumului să-l facă pe marele vizir să semneze o scrisoare denigratoare către sultan. O scrisoare menită să determine armata otomană condusă de Suleiman Pașa să treacă Dunărea la Giurgiu. Iată episodul povestit de Ion Heliade-Rădulescu:

> De data aceasta, din nou ambasadorul rus a reușit, prin forța intrigilor și a calomniilor, să-i facă pe turci să creadă că mișcarea defensivă și legitimă a Valahiei ar fi fost de fapt o mișcare de revoltă și anarhie. El a fabricat în birourile sale o scrisoare fulminantă, destinată să dea o nouă lovitură autonomiei valahe, și l-a sedus sau l-a cumpărat pe secretarul marelui vizir ca să obțină semnătura acestui înalt funcționar (în momentul în care acesta se afla într-o stare de apatie fericită provocată de opium), o semnătură care l-a costat viziratul (246, pp. 1036-1037).

*

Într-o listă de mărfuri și prețuri întocmită în 1727 de autoritățile austriece de la Craiova apar diverse produse de import: „teriacă" și „afion de Constantinopol", tutun turcesc, dar și „tutun de Valahia" (126, pp. 127-128). „Tutunăritul", impozitul pentru cultivarea tabacului, este atestat în Moldova într-un document din 1693. După recoltare, frunzele de tutun erau prelucrate în vreo „fabrică de tabac", de genul celei înființate pe la 1825 în Moldova de frații Ianachi și Apostol Kalos. Aceștia erau boieri de origine albaneză, care se trăgeau din „arnăuți de la Ianina", cum ne asigură contemporanul lor, paharnicul Constandin Sion, în *Arhondologia Moldovei* (177). Probabil că astfel de „tutun de Valahia" trimitea Costache

Negri la Paris, în 1861, prietenilor săi Maria Cantacuzino, Elena Cuza și Vasile Alecsandri (204). Erau persoane prea simandicoase pentru a crede că Negri le trimitea din țară cutii de tabac doar fiindcă erau eventual mai ieftine. „Tutunul de Valahia" era foarte apreciat, spre deosebire de unele tipuri de „tutun turcesc" necultivat (*Nicotiana rustica*), de calitate inferioară, așa-numita *maborcă*.

În „romanțul original" al lui Nicolae Filimon, ciocoii fanarioți, vechi și noi, își făceau tabietul fumând „ca turcii" din „ciubucele și narghelelile cele umplute cu parfumatul tutun al Siriei", sau cu „parfumata plantă arabică numită gebel", sau cu „tumbekiu aromatic, cumplit de tare" (zice Radu Rosetti), lăsându-se „cufundați în acea dulce extază pe care o simt numai adevărații fumători". „Fumau și cucoanele, dar mai rar", conchide Rosetti (199, p. 62; 205, pp. 75, 69, 239). Să consemnăm, de exemplu, faptul că, în 1732, Antioh Cantemir (fiul lui Dimitrie) îi trimitea de la Königsberg la Sankt-Petersburg surorii sale, Maria, o cutie cu tutun (257, p. 183).

Așa cum am văzut, pe la începutul secolului al XVIII-lea, Nicolae Mavrocordat Vodă era extrem de critic la adresa celor care, abia „sculați de dimineață", se simt mânați „ca de o teribilă nebunie [...] ca să tragă o doză [de tutun] și să-și umple măruntaiele cu funingine" (228). Chiar contemporanul fanariotului Mavrocordat, Dimitrie Cantemir, obișnuia – povestește fiul său, Antioh – să bea o cafea și să „tragă din narghilea, după obiceiul turcesc", dis-de-dimineață, imediat ce se scula din pat (257, p. 101).

Fumatul „pe burta goală" mărea efectul narcotic și psihotrop al tutunului. Boierii români „se așezau turcește pe pat", beau „cafe turcească" și trăgeau din ciubuc sau din narghilea „[de] îndată ce făceau ochi, înainte de a se spăla și de a se îmbrăca", își aduce aminte Radu Rosetti (199, p. 61). La sfârșitul epocii fanariote, arhimandritul ieșean de la Biserica Trei-Ierarhi („Trei-sfetiteanul") fuma imediat ce se trezea de dimineață. El „trăgea din ciubuc cu sete numai cu un ochi deschis" și, „până nu și-ar fi dres cheful, nu te socotea de om" (Alexandru Beldiman, *Tragodia*, cca 1825) (112, p. 54).

La Berlin fiind (1861-1863), tânărul boiernaș Iacob Negruzzi folosea tutunul, dimpotrivă, ca pe un narcotic somnifer. El consemna în jurnal fumarea unei țigări ca pe un lucru important. „Sunt foarte obosit – scria studentul Negruzzi în jurnal la 1 decembrie 1861 –, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară [...], mă voi culca" (206, p. 33). Probabil că era o atitudine firească pentru un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de

fum ca un zeu olimpic". Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi:

> Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește [= turcește] pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului. Obiceiuri de boier bătrân… (207).

C.A. Rosetti (în 1847) și Alexandru Macedonski (pe la 1880) vor compune adevărate ode dedicate tutunului ca stupefiant.

*

Fiind obiecte provocatoare de „dulce extază" (Nicolae Filimon) și de „reverie delicioasă" (Lazăr Șăineanu), ciubucele boierilor erau păstrate, curățate, umplute și aprinse cu grijă de slujitori speciali (*ciubuccii*), care erau generos răsplătiți. „Cel cu rangul", adică domnitorul sau boierul – scria Nicolae Filimon –, „căta să plătească câte un bun bacșiș […] la ciubuccii" (205, p. 61). De aici, sensul figurat al termenului *ciubuc*, de „câștig suplimentar, bacșiș".

63. Marele boier muntean Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan (gravură după Ch. Doussault, cca 1843)

> Boierii fumau ciubuc după ciubuc – scria la rândul său Radu Rosetti –, un ciubucciu stând necontenit în odaia de alături pentru a aduce un ciubuc aprins îndată ce auzea bătând în palme […]. Slujba de ciubucciu, având a ține curate și a umplea ciubucile într-o curte primind mulți musafiri, era departe de a fi o sinecură și, când numărul musafirilor era deosebit de mare, ciubucciul casei mai era ajutat de băieți ciubuccii și de feciorii musafirilor (199, p. 62).

64. Logofăt sau secretarul Divanului din Țara Românească (acuarelă, 1830)

Uneori, boierul însuși se arăta servil față de cei care îi erau superiori. În astfel de cazuri, chiar el era cel care „împle ciubucile tuturor celor de care are cel mai mic interes”, scria Dimitrie Ralet pe la jumătatea secolului al XIX-lea (515, p. 121).

Ciubucele „domnești” erau obiecte de lux, „pipe lungi din lemn de iasomie sau de lămâi, ornate cu un mușțiuc mare de chihlimbar încrustat cu diamante și acoperit cu o pungă de catifea verde sau albastră brodată cu ciucuri aurii”, cum le descrie Ulysse de Marsillac. „Aceste splendori ale luxului oriental au dispărut aproape de tot”, scrie călătorul francez pe la 1869 (208, p. 105).

Sau, într-o altă formulare a aceluiași:

> Tolăniți pe un teanc de perne, [boierii români] „beau" tutun de Medina din ciubuce de iasomie, cu mușțiuc de chihlimbar încrustat cu pietre prețioase sau trăgeau din narghilea de cristal. Li se aducea cafea fierbinte cu zaț [= turcească], în cești mici fără toartă (felegene), puse într-un fel de păhăruț din aur filigranat, numit „zart" (208, p. 90).

Alexandre Dumas nu s-ar fi putut documenta de la Ulysse de Marsillac (care a publicat în franceză în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea), dar s-a documentat bine. Personajele sale din *Contele de Monte-Cristo* (1845-1846) beau „cafea turcească" și fumează, șezând *a la turca*, „din ciubuce cu țevi de iasomie și cu hornuri de ambră" (209).

Vorbind în 1821 despre comerțul dintre Turcia și Țara Românească, F.G. Laurençon, profesor de franceză stabilit la București, constată faptul că, printre multe alte mărfuri, se importau de la Istanbul cafea, vinuri de Cipru, lichioruri, leacuri medicinale, dar și ciubuce și tutun: „Imamelele din chihlimbar galben nu sunt un obiect neînsemnat de negoț ca și frumoasele ciubuce din lemn de cireș și tutunul de fumat" (*Nouvelles observations sur la Valachie*, 1821) (227, p. 25). În fine, vornicul Iordache Golescu a descris prin 1832, în *Condica limbii rumânești*, tubul ciubucului („*Zevanea*: Cuvânt turcesc ce însemnează lemnul cel găurit pân mijloc, întocmai ca o trestie, care cu un cap se bagă în ciubuc, iar la cellalt să pune imumeaoa, prin care trage fumul tutunului din ciubuc") și mușțiucul: „*Imamea*: Adică osul sau piatra lucrată ca sfârcul țâței, ca țâța vacii, ca un nastur ce să pune în vârful zevanelei și, îmbucând-o în gură, suge fumul prin ea din ciubuc" (278).

Tabietul marilor boieri de a fuma împreună era un ceremonial fanariot de socializare. Nu era însă înțeles sau gustat de toți călătorii străini prin Țările Române. Este simptomatică reacția de stinghereală manifestată de un diplomat danez, Clausewitz, care în 1824, trecând prin București spre Istanbul, i-a făcut o vizită de curtoazie domnitorului Grigore al IV-lea Ghica. Domnitorul stătea „așezat pe sofa cu picioarele încrucișate", fiind înconjurat de boierii dregători și de nevestele lor. „Vodă Ghica primi pe străini cu multă amabilitate, îi pofti pe italienește să șadă și dădu ordine să li se aducă dulcețuri, cafele și lulele [= ciubuce]. Danezului îi pare cam

65. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri și vas de afumare cu ambră (ilustrație din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828)

ciudat să fumeze în fața unui principe înconjurat de atâtea cocoane elegante" (227, p. 96). O narghilea din cristal și metal argintat, din primele decenii ale secolului al XIX-lea, care a aparținut familiei Ghica, se află în colecția *Muzeului de Istorie a Moldovei* (256, p. 21).

Ienăchiță Văcărescu
Șade-n poartă la Dudescu
Cu ciubuc de diamant,
Capot roșu îmbrăcat,
Cu anteriu de atlaz,
Moare Doamna [Moruzi] de necaz (284).

Astfel suna un cântec din folclorul urban din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu un veac înainte, fastul oriental din locuințele boierilor români era cam același. Vezi, de pildă, *Istoria lui Iordache Stavarache, biv vel spătar și basi capichihaia al Țării Românești*, un manuscris (mss. BAR nr. 4468) redactat în 1767:

Ciubuce minunate cu imanele cu chihlimbariu
Și împrejur la lulele avea totu mărgăritariu,
Ibricele dă cafea de argintu le făcuse
Și filigenile de farfuriu [= porțelan] de China aduse (210).

În aceeași epocă, pipele de opium folosite în China erau și ele confecționate din materiale prețioase: fildeș, jad sau baga. De asemenea, pipa indiană (*hooka*, din arabă *hukkah*) cu care se fuma hașiș (sau canabis) amestecat cu tutun semăna cu narghileaua turcească.

> Din canabis [care crește în Kashmir] – scria brașoveanul J.M. Honigberger, stabilit în Lahore pe la 1829 – se prepară *churrus* [hașiș], care este vândut în India, unde, în amestec cu *tomakoo* [tutun], este folosit ca drog în special de către fachirii ce-l fumează folosind o *huka* (62, p. 102).

Și Mircea Eliade (*India*, 1934) povestește despre indienii care fumează „într-o huka de lemn" frunze de *bhang* (*Cannabis indica*), narcotic care le produce „o toropeală mult gustată" (211, p. 121).

Colecția de ciubuce, narghilele și chisele brodate era păstrată într-un dulap prețios (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, 1862), într-o cameră specială. Era un adevărat „altar al fumătorilor", cum îl numea impresionat Stanislas Bellanger, în 1846, pe cel din casa boierului Balș din București (212). Ciubucciul era într-adevăr bine plătit și, cum spuneam, plata lui a dat naștere termenului „ciubuc", cu sensul de „bacșiș". El avea obligația să „curețe bine ciubucele",

66. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhang*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka* (gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852) (62, p. 292)

să le umple uniform și apoi să le aprindă (*Ciocoii vechi și noi*). Dacă tutunul sau *kief*-ul ardea cu flacără, și nu mocnit, fumatul era compromis. Dar era și un semn de rău augur. „De șed închis în casă și trag trist din ciubuc,/ Îmi flacără luleaua și-mi face ursu[z]luc" (turc. *ursuzluc* = „semn de nenoroc"), scria paharnicul Costache Bălăcescu pe la mijlocul veacului al XIX-lea (112, p. 201).

Pentru ca tutunul să ardă bine, ciubucul trebuia să fie „încălăfat", adică acoperit cu capac, iar luleaua să fie „ferecată cu [capac de] argint" (Costache Negruzzi, *Fiziologia provințialului*, 1840) (213, p. 243). Luleaua seamănă cu „nargheleaua simplă și portativă a perșilor", cum scria Cezar Bolliac în 1873 (68). Practicarea îndelungată a meseriei de ciubucciu putea duce la boli profesionale. Astfel, un ciubucci-bașa de la curtea lui Caragea Vodă, „de mult ce a tot suflat în ciubuc", s-a îmbolnăvit și a murit „de oftică" (din ngr. *ohtikas* = „ftizie"), adică „i s-au dus zilele în fum", scrie ironic Vasile Alecsandri (*Kera Nastasia*, 1865) (214, p. 108).

67. *Odaliscă* (aducând narghilea și ciubuc) (desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Național de Artă al României)

În 1844, Alecsandri descrie Iașiul multietnic, în care orientalii (turci, greci, armeni) sunt promotorii fumatului. În „cafineaua grecească", „plină de fesuri mari, de fustanele", „felegenele de cafe, ciubucile și narghilelele gioacă roluri însămnate", iar „fumul de tiutiun domnește în toată nourimea sa". Alături, pe uliță, se află o „tiutiungerie armineasc㔔.

> Ea este împodobită în față-i cu bucaluri mari pline de liulele, de imamele, de tiutiun; prin lăuntru este ticsită de dulapuri, în care sunt întinse fel de fel de chisele cusute cu fir, tot soiul de mătănii de mărgean sau de chihrimbar și prin colțuri stau grămezi de ciubuce de cireși și de iasomie. Marfa orientală ce se vinde într-însa, așezarea-i curioasă și mai ales figura caracteristică a armeanului ce trage necontenit ciubuc pe pragul ușii îi dau un aer străin din care un zugrav ar putea face un tablou foarte original… (124, p. 83).

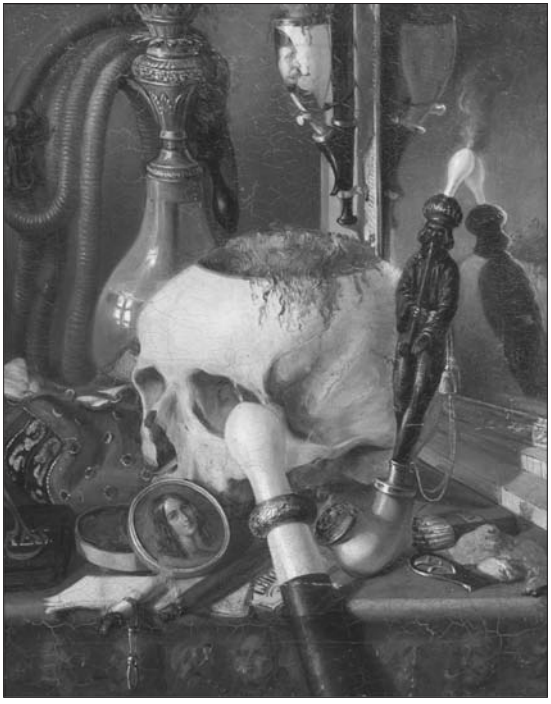
Alecsandri uită să menționeze și „tiutiungeriile jidovești". În 1851, în catagrafia locuitorilor evrei din Iași (districtul al 4-lea), erau înregistrați nu mai puțin de 15 „tiutiungii jidovi" (238).

Ciubucele boierilor români erau atât de lungi (până la 1,5 metri), încât nu încăpeau în trăsură alături de ei sau îi incomodau. Ele erau ținute de slujitori, care călătoreau afară, în spatele birjei. Când boierul mergea prin oraș călare pe cal, în spatele lui alerga un slujitor care îi ținea ciubucul și, dacă era întuneric, o torță (*masala*). Iată ce relatează un călător rus care a vizitat Iașiul în 1808: „În spatele trăsurilor stau câte doi slujitori: unul din ei ține luleaua stăpânului său, cu un ciubuc lung. Boierii care umblă călare au în urma lor câte un țigan desculț, care fuge în urma calului [...]" (226, p. 403). Cam aceeași imagine descrie Prințul de Ligne în Iașiul anului 1788: „Pipele foarte lungi din lemn de cireș înlocuiseră, la Constantinopol, pipele de lemn de iasomie […]. Slugile acestor Domni [boieri] le duc [pipele] în spatele trăsurilor deschise; doar lor li se îngăduie acest lucru" (285, p. 99).

*

Se pare că pictorul evreo-maghiar stabilit la București Constantin Daniel Rosenthal, prieten cu Maria și C.A. Rosetti, era la curent cu practicile de intoxicare cu diverse „tutunuri". Într-una din picturile sale, datată 1848, o natură moartă de genul vechilor

reprezentări *Vanitas* („Deșertăciune"), Rosenthal închină un soi de „odă fumatului" (215). Este un tablou din colecția *Muzeului Național de Artă* al României, pe care l-am folosit ca ilustrație pe coperta unui volum anterior (270). Rosenthal pictează cu sute de detalii un „altar al fumătorului", cuprinzând prețioase narghilele, ciubuce, lulele, pipe și chisele, unele „nemțești", altele „turcești" (292). Pipele turcești erau numite de Aleksandr Pușkin „lulele de la Țarigrad". Ele apar în colțul oriental al camerei lui Oneghin: „Pe mese bronzuri, porțelanuri,/ Lulele de la Țarigrad,/ Covoare scumpe pe divanuri/ Și statuete mici de jad" (*Evgheni Oneghin*, 1825, în traducerea lui George Lesnea).



68. Constantin Daniel Rosenthal, *Vanitas* (ulei pe pânză), 1848, Muzeul Național de Artă al României

În prim-planul picturii lui Rosenthal este o mică „tabacheră" întredeschisă, având pe capacul rotund o miniatură emailată cu

chipul unei tinere femei. Poate chiar al Mariei Rosetti, care i-a fost model nu o dată. Este o *boîte à portrait*, de tipul celor scoase pe piața franceză de frații Martin, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cutiuța ar putea fi plină cu tutun de prizat. Cu o tabacheră a fost momit în 1777 domnitorul Moldovei Grigore al III-lea Ghica, de către trimisul sultanului (*imbrohor*), ca să-l înjunghie:

> I-au întins tabachere,
> Și când vodă s-au plecat,
> Adică, ca să ei tabac,
> Făcu sămn lui haznatarul [= vistiernicului],
> Să-l lovească cu hamgerul
> (*Occisio Gregorii*, 1778) (112, p. 51).

Era epoca tabacherelor de lux, ornate cu pietre prețioase. În 1781, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti, prințul Kaunitz, cancelarul austriac, îi arată lui Ienăchiță Văcărescu „o blană de samur și o tabachere cu berleanturi ce-i dăruise grand-duca al Rusiei [= Pavel, fiul Ecaterinei a II-a]" (196, p. 60). De bună seamă, „berleant" este „numele popular al briliantului", al diamantului șlefuit, „tăiat cu mai multe fețe", cum ne asigură Lazăr Șăineanu în dicționarul său. „Am perdut un diamant/ Mai frumos decât berlant", la Anton Pann. Obiceiul marilor aristocrați ai Europei de a-și face cadou astfel de prețioase tabachere, încrustate cu diamante și rubine, arată de fapt cât de prețios era considerat conținutul tabacherelor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Vezi diverse cutiuțe de tutun pentru prizat din secolele XIX-XX, meșterite din argint, baga, scoică etc., în colecțiile unor muzee din România (256, pp. 23-25). Și într-o nuvelă a lui Eminescu (*Cuconul Vasile Creangă*, 1875) apare o tabacheră, mai modestă („de tinichea"), dar totuși cu capacul emailat, în posesia unui boiernaș bucovinean din prima jumătate a secolului al XIX-lea: „Își scosese din sânii antiriului [...] tabacherea de tinichea zugrăvită c-o turcoaică cu ciubucu-n gură" (275).

„Tutunul este prizat mai ales de cărturari", scria Flaubert, fiind, chipurile, „pricina tuturor bolilor creierului" (514, p. 125). Inițial, „burueana" tabac (prizată pe nas) era socotită „ca o medecină care vindeca toate patimile", așa cum am văzut că apare într-un text din 1869, scris probabil de Gheorghe Asachi: „La început tabacul se afla numai pe la spițerii, care nu'l vindea decât după

69. *Scriitor romantic căutându-și inspirația în hașiș*
(Școala franceză, cca 1849, Musée de la Ville de Paris / Archives Charmet / The Bridgeman Art Library)

recepte [ale] doctorilor, care'l prescriau câte doze nasul pațientului avea să iaie pe zi!" (265). Năravul de a inspira praf de tutun pe nas n-a prea prins la români. A fost mai degrabă un obicei practicat de „străini". De la rabinul hasidic din „Folticeni", Solomon Schechter (cu haina „pătată toată cu praf de prizat și cenușă de țigară"), din memoriile lui Moses Gaster (240), la marinarul grec Mavromati din Brăila (căruia golanii îi puneau, ca să strănute, piper în „tabacherușa" plină de tabac de prizat), din paginile autobiografice ale lui Panait Istrati (241), și până la vreun personaj din poeziile „grecului" Ion Vinea (Iovanaki) din Giurgiu: „cu tabachere pentru strănutat" (poemul *Soliloc*, 1915) (247).

Anume în Dobrogea (regiune cu puternică influență din partea turco-tătarilor și a marinarilor străini din orașele-porturi) sunt atestate colinde în care junele provoacă strănutul calului, dându-i cu tabachera cu tutun de prizat pe la nas (276). Același motiv

apare și în baladele culese prin 1883 de la celebrul în epocă Petrea Crețu Șolcan, „lăutarul Brăilei" (170, p. 511).

Dar mica „tabacheră" din tabloul lui C.D. Rosenthal ar putea la fel de bine să nu conțină tabac de prizat, ci pilule de hașiș sau de opium. Adriana Babeți susține că, încă din vremea lui Ludovic al XVI-lea, nobilii francezi înlocuiseră tabacherele, pline cu tutun de prizat, cu mici bomboniere (216). Așa este, numai că „bomboanele" erau adeseori stupefiante. La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbea despre obiceiul turcilor de a ingurgita „suc de mac și alte bomboane stupefiante" (182, p. 389). „Hapuri" de magiun de opium, cum le numea Lazăr Șăinenau (123).

Personajul imaginat în 1845 de Alexandre Dumas-tatăl (el însuși un opiofil), Contele de Monte-Cristo, își păstrează „pilulele de hașiș" într-o cutiuță confecționată dintr-un smarald. El este un *dandy* care combină năravurile occidentale (pariziene) cu cele orientale (turcești), deprinse acestea din urmă de la Pașa din Ianina (regiunea Epir, Grecia), tatăl iubitei sale Haydée (217). Astfel de „pilule de hașiș ușor aurite", păstrate cu grijă într-o „mică bombonieră de argint cizelat", înghite și tânărul protagonist dintr-o nuvelă a lui Alexandru Macedonski (*Visele hașișului*, 1875). În limba turcă a supraviețuit expresia *altânilaci*, „a auri pilula" de opium sau de hașiș. Cu siguranță că Macedonski citise în adolescență romanul lui Alexandre Dumas, volum aflat în biblioteca din conacul boieresc al părinților săi (218, p. 74).

Ajuns în 1829 medic la curtea maharajahului Ranjit Singh din Lahore (nordul Indiei), transilvăneanul Johann Martin Honigberger (1795-1869) a descris rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a unor astfel de pilule sau „bomboane" stupefiante. Substanța de bază era „magiunul" (din turc. *madjun*) de cânepă indiană, hașiș sau opium, amestecat uneori cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul". Această compoziție era „aromatizată cu mirodenii, precum piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, și îndulcită cu zahăr" sau cu miere. Apoi, „cu ajutorul gelatinei sau al gumei *tragacant*, [compoziția] poate fi transformată în pilule, pe care le-am folosit în Lahore ca bomboane" (62, p. 243).

După cum am văzut deja, pe cât de valoroasă era substanța psihotropă, pe atât de prețioase trebuiau să fie cutiuța în care era păstrată substanța și instrumentul cu care era administrată. Nu numai ciubucul de fumat hașiș și cutiuța cu „hapuri" stupefiante

erau meșterite din materiale prețioase și decorate cu „berlanturi", dar chiar și seringile cu care se injecta morfina. În 1853, medicul francez Charles Gabriel Pravaz a inventat seringa hipodermică pentru inocularea morfinei. Chiar și acest instrument agresiv a devenit un „obiect-fetiș", fiind confecționat uneori din metale prețioase și încrustat cu bijuterii (260, p. 249).

Note

1. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna (*Atropa belladonna L.*)", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 114-123. Studiul este prefațat de Brândușa Steiciuc, „Un tratat de «botanică populară» inedit", p. 113.
2. Mircea Eliade, „La Mandragore et l'Arbre Cosmique", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 126-134. Studiul este prefațat de Mircea Handoca, „Pagini dintr-o carte abandonată", pp. 123-125.
3. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. Ulterior, studiul meu a fost preluat de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
4. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Editura Cugetarea, București, 1935.
5. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, pp. 209-225; și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 206-222. În 1967, Ernst Jünger a scris un studiu intitulat „Droguri și extaz" (vezi *Antaios*, Stuttgart, 1968, și „Drugs and Ecstasy", în volumul dedicat lui Eliade la împlinirea vârstei de 60 de ani: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1969, pp. 327-342). Lucrarea începea cu un motto extras din studiul lui Eliade despre mătrăgună, publicat în primul volum al revistei *Zalmoxis*, în 1938 (vezi Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 25-50; pentru ediția românească, vezi 27, pp. 20-37). Despre interesul lui Jünger pentru mitologia mătrăgunei și pentru revista de studii religioase *Zalmoxis*, Eliade își notează în *Memorii*

următoarele: „Ernst Jünger îi ceruse lui Carl Schmidt volumul [*Zalmoxis*, III, conținând studiul lui Eliade «Mătrăguna și miturile 'nașterii miraculoase'»] și îl luase cu el, în raniță, când fusese mobilizat și trimis pe frontul de răsărit" (25, II, p. 69).

6. Simeon Mangiuca, „De însemnătatea botanicei românești", în *Familia*, an X, nr. 43-49, 1874, pp. 511 și urm.
7. B.P. Hasdeu, „Botanica poporană română", în *Columna lui Traian*, tom I, an VII, august 1876, pp. 353-361.
8. I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. III, București, 1932, p. 237; *apud* 15, p. 216.
9. Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Institutul de Arte Grafice „Carol Gröbl", București, 1898.
10. Artur Gorovei, Mihai Lupescu, „Botanică populară", în *Șezătoarea*, vol. XV, 1915.
11. Lucrarea lui Simeon Florea Marian a rămas inedită mai bine de un secol, cu excepția a aproximativ 54 de capitole (dintr-un total de 520, deci cca 10%), publicate de autor, în perioada 1878-1907, în diferite reviste din epocă. Recent, unele dintre acestea au fost republicate în volum (vezi *infra*, nota 12).
12. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, București, 2000.
13. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediție critică, introducere, repere biobibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Editura Mușatinii, Suceava, 2008. Volumele II (G-P) și III (P-Z), îngrijite tot de Aura Brădățan, au apărut la Editura Academiei, Suceava, 2010.
14. Nicolae Iorga, „Un cercetător al vieții poporului românesc", în *Floarea darurilor*, nr. 4, 1907, pp. 49-51; *apud* 15, p. 50.
15. M. Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, Editura Minerva, București, 1987.
16. Marea majoritate a cercetătorilor români care au publicat studii de etnobotanică nu au consultat manuscrisul lui Simeon Fl. Marian. Un singur exemplu: etnograful Valer Butură, într-o lucrare de referință altfel foarte valoroasă, *Enciclopedie etnobotanică românească* (vezi *infra*, notele 17 și 18), nu folosește informațiile din lucrarea inedită a lui Marian.
17. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
18. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.

19. Simeon Fl. Marian, „Mătrăguna și dragostea la români", în *Albina Carpaților*, an IV, nr. 8, Sibiu, 1880, pp. 119-121.
20. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", în *Zalmoxis*, III, Paris/București, 1940-1942, p. 3. Pentru studiile lui Mircea Eliade despre cultul mătrăgunei, vezi și *infra*, nota 21, pp. 217-229 și 377-402.
21. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942). Publicată sub direcția lui Mircea Eliade, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și *addenda* de Eugen Ciurtin; traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Editura Polirom, Iași, 2000.
22. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, ediție îngrijită de Sorin Alexandrescu; studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, Editura Humanitas, București, 2006.
23. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.
24. Mircea Eliade, *Virilitate și ascеză. Scrieri de tinerețe (1928)*, ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2008.
25. Mircea Eliade, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, vol. I-II, Editura Humanitas, București, 1991.
26. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, p. 224, și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit., p. 221.
27. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Univers, București, 2000.
28. Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, Institutul Social Român, București, 1945.
29. Romulus Vulcănescu, „Mâna în medicina populară", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970, p. 235.
30. P.V. Ștefănucă, „Cercetări folclorice pe valea Nistrului de jos", în *Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. IV, București, 1937, pp. 210-211.
31. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit.
32. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Université de Liège, Liège, 1938.
33. René Taton *et al.*, *Istoria generală a științei*, vol. I, traducere de D. Neagu și Gr. Tănăsescu, Editura Științifică, București, 1970, pp. 414 și 648.
34. Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, capitolul „Gayomart, Adam et la mandragore", Gallimard, Paris, 1986, p. 228.

35. Gheorghe Brătescu, „Etnomedicina bârlădeană în 1885", în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 71.
36. Frunzele acestei plante foarte toxice (*Folium stramonii*) conțin mai mulți alcaloizi (hiosciamina, scopolamina ș.a.), acțiunea farmacologică fiind similară cu aceea a frunzelor de mătrăgună.
37. Maria Magdalena Székely, „Bucate și leacuri de altădată", în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2006, pp. 205-236.
38. Plinius, *Naturalis historia*, vol. IV, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2003.
39. V. Ioniță, *Metafore ale graiurilor din Banat*, Editura Facla, Timișoara, 1985, pp. 164-165.
40. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, București, 1977, p. 82; și G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, ediție îngrijită de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986, p. 314.
41. Mihai Eminescu, „«Cumpăna» și compensarea muncii", articol publicat în *Timpul*, în 1881; *cf.* Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască*, antologie de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, București, 1998, p. 159.
42. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Humanitas, București, 2004, capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor". Vezi și ediția a III-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2012.
43. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
44. *Cartea celor o mie și una de nopți*, traducere de Haralambie Grămescu, Editura FZH, București, 1998, vol. I, p. 64, și vol. II, p. 234.
45. Dosarul identificării plantei mitice *soma-haoma* este uriaș și nu intenționez să-l deschid aici (vezi în acest sens *Encyclopaedia Iranica*, *s.v.* „Haoma"). Teoria conform căreia băutura psihedelică *soma-haoma* ar fi fost un extract din ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* a fost susținută de unii savanți (vezi R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968) și îmbrățișată de alții (vezi Claude Lévi-Strauss, *L'Homme*, X, 1, 1970, pp. 5-16). Vezi și contribuția la acest subiect a lui Arion Roșu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Vezi și David Strophlet

Flattery și Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. 21, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1989. Îi mulțumesc Mihaelei Timuș pentru ajutorul bibliografic pe care mi l-a acordat în această privință.

46. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a II-a, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1996 (vezi și ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2007).
47. Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs, *POISON. Sorcery and Science, Friend and Foe*, Leipzig, 1987.
48. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969.
49. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. I, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2006.
50. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. II, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2009.
51. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999 (vezi și ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2012).
52. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Vezi și prezentarea cărții de către Ștefan Borbély, „Halucinogenele în literatură", în *Apostrof*, nr. 9, septembrie 2006, pp. 6-7. Este vorba de o carte care, din păcate, ignoră complet spațiul cultural românesc.
53. Mihai Lupescu, *Din bucătăria țăranului român*, Editura Paideia, București, 2000.
54. E. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
55. Valeriu Leu, *Banatul între arhaic și modern. Mentalități în Veacul Luminilor*, Caietele Banatica, Reșița, 1993, p. 21.
56. „Scrisori inedite. Tucci, Queneau și Pelikan către Mircea Eliade", prezentate de Mircea Handoca în *România literară*, nr. 31, 2006.
57. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.

58. Tudor Arghezi, *Versuri*, ediție îngrijită și cronologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, postfață de Ion Simuț, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 270.
59. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Editura Univers, București, 2001. Citatele sunt din această ediție, dar există și o ediție mai recentă, cu aceiași traducători, apărută la Editura ART, București, 2010.
60. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu", în *Secolul 21*, nr. 1-4, București, 2004, pp. 129-188.
61. Marcus Boon, *The Road of Excess*, ed. cit.
62. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Editura Polirom, Iași, 2004.
63. În medicina populară românească sunt folosiți și termeni precum „cânipă sălbatică" și „cânepioară" (*Eupatorium cannabinum*) (35, p. 76). În 1790, un călător străin botanist, baronul Pierce Balthazar von Campenhausen, observa că, în Basarabia, „cânepa sălbatică […] acoperă întinderi mari ale țării" (62, p. 341, n. 278).
64. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China", în *Buletinul Societății de Științe din Cluj*, VI, Cluj, 8 octombrie 1931.
65. Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefață de Zoe Petre, Editura Polirom, Iași, 2008.
66. Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, București, 1982.
67. Felicia Vanț-Ștef, Note la Herodot, *Istorii*, IV, Editura Științifică, București, 1961.
68. Vezi Cezar Bolliac, „Archeologia. Usul fumatului din timpii prehistorici", în *Trompeta Carpaților*, nr. 1045, 4/16 februarie 1873; replica polemică a lui Alexandru Odobescu, „Fumuri archeologice scornite din lulele prehistorice de un om care nu fumează", în *Columna lui Traian*, nr. 4, 15 februarie 1873, pp. 49-51 (apărut și în broșură în 1873); și răspunsul lui Cezar Bolliac, „Archeologia", în *Trompeta Carpaților*, 11/23 martie 1873, pp. 1-2.
69. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, traducere de Mihai Avădanei, postfață de Valeriu Gherghel, Editura Polirom, Iași, 1996.
70. Erwin Rohde, *Psyché*, traducere de Mircea Popescu, Editura Meridiane, București, 1985.

71. Jean Coman, „Zalmoxis", în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. II, Paris, 1939, p. 106 (vezi și *supra*, 21, p. 329).
72. Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, „Thracian Religions", în Mircea Eliade (General Editor), *The Encyclopedia of Religions*, Macmillan, New York, 1987, vol. 14, pp. 494a-497b; și Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, posfață de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 118.
73. Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Editura Polirom, Iași, 2004.
74. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iași, 2007.
75. Mihail Sebastian, „Despre o anumită mentalitate huliganică", în *Rampa*, 27 martie 1935. Vezi Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită de Cornelia Ștefănescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2002, pp. 621-622.
76. A.I. Odobescu, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Tudor Vianu, ESPLA, București, 1955.
77. A.I. Odobescu, *Istoria archeologiei. Studiu introductiv la această știință. Prelegeri ținute la Facultatea de Litere din București*, vol. I (*Antichitatea. Renașterea*), Editura Științifică, București, 1961.
78. A.I. Odobescu, *Opere complete*, vol. III, Editura Minerva, București, 1908.
79. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986.
80. Constantin Daniel, „Zalmoxis, ucenicii săi și claustrarea", în *Luceafărul*, nr. 6-7, 1984.
81. Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
82. Terence McKenna, *Food of the Gods. The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Bantam Books, New York, 1992.
83. Jean Gimpel, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, traducere și note de Constanța Oancea, Editura Meridiane, București, 1983, p. 127.
84. Ion Horațiu Crișan, *Medicina în Dacia (de la începuturi până la cucerirea romană)*, ediție îngrijită de Dorin Alicu și Eva Crișan, Editura Dacica, București, 2007.
85. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903.
86. Samuel Izsák, *Farmacia de-a lungul secolelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

87. Ch. Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925.
88. Nicolae Bot, „Cânepa în credințele și practicile magice românești", în *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1968-1970, pp. 279-322. Studiul a fost reluat în Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, pp. 59-107 (trimiterile sunt la acest volum).
89. Simeon Fl. Marian, „Din botanica poporală română. Măsălariul", în *Familia*, nr. 18, Oradea, 1885, p. 211.
90. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului*, București, 1909.
91. D. Paulian, *Miscellanea. Studii de psihiatrie*, București, 1940, pp. 42-43.
92. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
93. Am introdus acest vechi obicei popular într-un roman al meu: „[Călugărul] aruncă în foc o mână de cânepă uscată care îmbălsămă aerul"; vezi Andrei Oișteanu, *Cutia cu bătrâni*, ediția a III-a, prefață de Dan C. Mihăilescu, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 180. Nu este singurul pasaj în care apar narcotice în acest roman. Iată alte două exemple: „Fierbe în cea apă vârfurile astea de cânepă, bea fiertura de cu seară și ai să ai un somn dulce ca de prunc" (p. 175); „[Haiducul] fuma flori de cânepă și bea vin dres cu afion [= opium]" (p. 190).
94. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p. 542; B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 18; *Legende populare românești*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981, pp. 374 și urm.; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913, pp. 152-155; Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, București, 1995, p. 265 (vezi și ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2013).
95. Emil Cioran, *Caiete I (1957-1965)*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1999, p. 244.
96. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970, pp. 275-280.

97. Gh. Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. I, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1985, p. 245.
98. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1997 [ediția a II-a, 1998].
99. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Editura Polirom, Iași, 2004.
100. Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 345.
101. Paul Bălă, Octavian Chețan, *Mitul creștin. Filiații și paralele*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 70.
102. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York – Londra, 1974, p. 159.
103. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
104. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
105. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 23.
106. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, București, 1995.
107. Walter F. Otto, *Dionysos*, Mercure de France, Paris, 1969.
108. I.I. Russu, „Aesculapus. Contribuție la istoria medicinei", în *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, pp. 9-24. N. Igna îl considera pe Asklepios „un zeu trac grecizat" – *cf. Cultul lui Esculap și al Higiei. Cu specială privire la Dacia Superioară*, Cluj, 1935, p. 13.
109. Plutarh, *Despre oracolele delfice*, traducere de Adelina Piatkowski și Magda Mircea, studiu introductiv de Smaranda Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 2004.
110. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, De Boccard, Paris, 1965, pp. 301-302.
111. Plinius, *Naturalis historia*, vol. III, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2002.
112. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, îngrijită de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986.
113. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, București, 1998.
114. Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.
115. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 2006.

116. Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimólogico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915; și Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 367, 395.
117. Paul Bowles, *Cerul ocrotitor*, traducere și postfață de Alex. Leo Șerban, Editura Univers, București, 1996.
118. Paul Bowles, *A Hundred Camels in the Courtyard*, City Lights Press, San Francisco, 1962.
119. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Științifică, București, 1999.
120. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Editura Nemira, București, 1995, p. 129.
121. Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Editura Nemira, București, 1996, p. 90.
122. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969 (Editura Polirom, Iași, 2010).
123. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. I, București, 1900.
124. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, București, 1974.
125. Alexandru Russo, *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Ediținea Academiei Române, București, 1908.
126. Nicolae Vătămanu, *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979.
127. *Codex Bandinus*, ed. V.A. Urechia, Litografia Carol Göbl, București, 1895.
128. Vezi volumul *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, p. 241.
129. Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, Editura pentru Literatură, București, 1989, pp. 119, 165 ș.a.
130. Mihai Neagu, „Noi contribuții de etnofitoterapie homeopatică", în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 83.
131. Moses Gaster, *Literatură populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983.
132. Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2008.
133. Asemănarea dintre viziunile vrăjitoarelor medievale în timpul *Sabat*-ului și cele reprezentate de Hieronymus Bosch în picturile sale i-a făcut pe destui cercetători (134) să se întrebe dacă pictorul nu-și inflama imaginația (ca și vrăjitoarele) cu o substanță

halucinogenă. Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța folosită de Bosch era extrasă din fructul de mandragoră, numit popular „cireașa-lupului". Este simptomatică prezența „centrală" a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deșert*, *Ispitele Sf. Anton* ș.a. Alți cercetători (Marcus Boon, de pildă) au considerat că halucinațiile și ispitele pe care le traversează Sf. Anton, așa cum au fost ele imaginate de Gustave Flaubert (137), au de-a face cu experiențele cu hașiș ale autorului (61, pp. 142-143).

134. Robert Delevoy, *Bosch*, Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76.
135. Eusèbe de Salverte, *Des sciences occultes, ou Essais sur la magie, les prodiges et les miracles*, J.-B. Baillière, Paris, 1843.
136. Gh. Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Editura Minerva, București, 1998.
137. Gustave Flaubert, *Isptirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1977.
138. Neal Ascherson, *Black Sea. The Birthplace of Civilisaton and Barbarism*, Vintage Books, Londra, 2007.
139. Poveste publicată de Elena Niculiță-Voronca în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306.
140. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului...*, ed. cit.
141. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988.
142. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989. Vezi și ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2012.
143. Félix Buffière, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, traducere și prefață de Gh. Ceaușescu, Editura Univers, București, 1987.
144. Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978.
145. Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timișoara, 1998.
146. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței", în *Familia*, an XXV, 1889, pp. 434-436.
147. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985.
148. Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
149. I.-Aurel Candrea, *Folklor medical român comparat*, Editura Casa Școalelor, București, 1944 (reed. Editura Polirom, Iași, 1999).
150. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni", în *Sociologie Românească*, V, 1-6, București, 1943, p. 116.

151. Antonio Escohotado, *A Brief History of Drugs. From the Stone Age to the Stoned Age*, translated from the Spanish by Keneth A. Synington, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1999.
152. Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, Editura Medicală, București, 1989.
153. Mircea Mihăieș, „V-ați drogat vreodată?", în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4.
154. Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I.O., București, 2002, p. 24 [prima ediție în spaniolă: Universitatea din La Laguna, 1958-1959].
155. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. I, Editura Minerva, București, 1972.
156. Elena Sevastos, *Literatură populară*, Editura Minerva, București, 1990, vol. I, p. 80.
157. I. Pricopie, „Folclor", în *Viața Basarabiei*, nr. 5, Chișinău, mai 1932, p. 70.
158. A. Sacerdoțeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970.
159. Tudor Arghezi, *Versuri*, ediție îngrijită și cronologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, postfață de Ion Simuț, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 88.
160. Liviu Bordaș, *Iter in Indiam. Imagini și miraje indiene în drumul culturii române spre Orient*, cuvânt înainte de Radu Bercea, Editura Polirom, Iași, 2006.
161. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, vol. II, ed. cit.
162. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, Librăriile Socec & Co, București, 1916.
163. Vezi revista *Șezătoarea*, vol. II, nr. 5-6, 1893, p. 116.
164. Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1984, p. 287.
165. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schițe, notițe critice*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 465.
166. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 325.
167. Moses Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale și populare*, vol. II, Leipzig și București, 1891, p. 138.

168. Ov. Densusianu, *Limba descântecelor* (1930-1934), în *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 262.
169. M. Lupașcu, *Medicina babelor*, București, 1890, p. 82.
170. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ediție critică de G. Antofi, Editura Minerva, București, 1982.
171. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, Editura Minerva, București, 1975.
172. De regulă, contra mușcăturilor de șarpe, descântătoarele foloseau nuiaua de alun (ca „naș al șarpelui") și diverse „buruieni de leac": mutătoare sau împărătească, avrămească, bozie ș.a. (54, p. 844; 170, pp. 459-461).
173. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, traducere de Iosif Hodoșiu, București, 1876.
174. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, ediție revăzută de I. Fischer, Editura Minerva, București, 1982, p. 89.
175. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Stancu Ilin și I. Oprișan, Editura Minerva, București, 1998, pp. 50-51.
176. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Fundația culturală „Gh.M. Speteanu", București, 1998 [prima ediție, Socec, Bucuresci, 1899].
177. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri și note contimporane. Boierii moldoveni*, Editura Minerva, București, 1973.
178. T. Săveanu Sanciuc, „Inscripția unui capac de vas farmaceutic găsit la Mangalia", în *Revista istorică română*, București, 1943.
179. M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*, traducere de S. Recevschi, Editura Univers, București, 1974, pp. 145, 495.
180. Lazare Sainéan, *La langue de Rabelais*, De Boccard, Paris, vol. I, 1922, pp. 25-27, și vol. II, 1923, pp. 400, 457.
181. François Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, traducere de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967, p. 386.
182. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1987.
183. Victor Montoya, „Coca y cocaína", în *Sincronía*, Universidad de Guadalajara, México, toamna 2001.
184. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993.
185. *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2005, p. 155.
186. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, traducere de Dumitru Marian, Editura Hasefer, București, 1998, vol. II, p. 289.

187. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1977.
188. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006, p. 192.
189. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, traducere de Any Florea, Editura Hasefer, București, 2001.
190. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993 (vezi și noua ediție în traducerea lui Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2007).
191. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a III-a, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, Editura Polirom, Iași, 2007.
192. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriii mele (1824-1826)*, ediție îngrijită de G. Pienescu, Editura Tineretului, București, 1963.
193. *Memoriile Principelui Nicole Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.
194. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 184.
195. Luminița Munteanu, *Dervișii sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, Editura Kriterion, Cluj-Napoca, 2005, p. 436.
196. Alexandru Odobescu, *Opere. Scrieri din anii 1861-1870*, vol. II, ediție îngrijită de Marta Anineanu și Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1967.
197. Este aici și o problemă de limbaj, de terminologie neuropsihiatrică. La începutul aceluiași secol XVIII, Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*) folosea un limbaj similar pentru a defini *ypohondria* („boala care sminteşte fantezia"), *melanholia* („boala de voia rea, pătimirea întristării"), *nebunia* („întunecarea minții"). În septembrie 1794, o oarecare Joița Pârșcoveanu cerea la Mitropolie să i se acorde divorț de boierul Gheorghe Jianu, pe motiv că e *smintit* (etimologic „ieșit din minți"). În urma anchetării comportamentului, preoții au ajuns la concluzia că bărbatul are o maladie psihică, dar „nu o putem zice îndrăcire sau nebunie, ci o ipohondrie sau năucire"; vezi Constanța Vintilă-Ghițulescu, „«Câți nebuni, la Sărindar», despre smintiți și zănatici la 1800", în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
198. Vezi Dusanka Parojcic, Dragan Stupar, Milica Mirica, „La Thériaque: Médicament et Antidote", în *Vesalius. Acta Internationalia Historiae Medicinae*, nr. 9 (1), 2003, pp. 28-32.

199. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, vol. I, ediție îngrijită și prefațată de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
200. Gh. Mănucu-Adameșteanu *et al.*, „O farmacie bucureșteană la sfârșitul secolului XIX", în *București. Materiale de istorie și muzeologie*, Muzeul Municipiului București, vol. XVII, 2003, pp. 26-63.
201. Tihomir Gjorgjevici, „Lokman, le médecin dans la tradition nationale", în *Medicinski pregled*, nr. 7, Beograd, 1938, pp. 3-10.
202. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Editura Meridiane, București, 1987, p. 265.
203. Jules Michelet, *Istoria revoluției. Scrieri alese*, vol. II, antologie și traducere de Angela Cismaș, Editura Minerva, București, 1973, pp. 360-361.
204. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Editura Minerva, București, 1972, p. 125.
205. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Editura Albatros, București, 1987.
206. Iacob Negruzzi, *Jurnal*, ediție îngrijită de Horst Fassel și Dan Mănucă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
207. Eugen Lovinescu, *Revizuiri*, ediție îngrijită de Ion Simuț, cuvânt înainte de Mircea Martin, Editura Paralela 45, Pitești, 2003, p. 154.
208. Ulysse de Marsillac, *Bucureștiul în veacul al XIX-lea*, prefață și note de Adrian-Silvan Ionescu, traducere de Elena Rădulescu, Editura Meridiane, București, 1999.
209. Alexandre Dumas, *Contele de Monte-Cristo*, vol. I, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957, p. 385.
210. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)", în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, fasc. 2 (1998) – fasc. 1 (1999), Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998-1999, p. 303.
211. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
212. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, Editura Maiko, București, 2001, p. 23.
213. Constantin Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinereților*, ediție îngrijită de Liviu Leonte, Editura Minerva, București, 1974.
214. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ed. cit.
215. *Pictori evrei din România (1848-1948)*, studiu introductiv și selecția lucrărilor de Amelia Pavel, Editura Hasefer, București, 1996, ilustrația nr. 3.

216. Adriana Babeți, *Dandysmul. O istorie*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 210.
217. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, vol. II, ed. cit., p. 558.
218. Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
219. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 203.
220. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova. Volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2004.
221. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei, București, 1985, p. 456.
222. Timotei Oprea, *Rai și iad în cultura românească. File de apocalips (secolele XVIII-XIX)*, Editura Alpha MDN, Buzău, 2005, p. 177.
223. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997.
224. George Coșbuc, *Elementele literaturii poporale*, antologie, prefață și note de Ion Filipciuc, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, pp. 359-360. Este vorba despre articolul „Din popor", publicat de George Coșbuc în *Șezătoarea săteanului*, an X, nr. 1-2, 1908, pp. 69-72.
225. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
226. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. I (1801-1821), redactor responsabil: Paul Cernavodeanu, volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, Editura Academiei Române, București, 2004.
227. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernavodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
228. Voievod Nicolae Mavrocordat, *Logos kata nikotianis* [*Discurs împotriva tutunului*], prima dată dat tiparului în Iașiul Moldovei, în vremea domniei preaînaltului și marelui iubitor de Muze, domn și voievod Alexandru Ioan Mavrocordat, Iași, 1786. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea pentru traducerea din greaca veche a acestei cărțulii.
229. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică (după note stenografice ale unui curs)*, postfață, note și bibliografie de Mihai Ungheanu, Editura Minerva, București, 1988, p. 91.

230. Sensul acestor două vocabule (*ediți* și *prestiți*) este controversat. Pentru Al. Rosetti, *ediță* ar veni de la *ied*, de la „pui de capră, femelă, iadă, cu sufixul *-iță*" (231, pp. 86-87). Simeon Fl. Marian apropie vocabula de *iederiță* (derivat din *iederă*). Pentru Nicolae Vătămanu, ambele vocabule sunt misterioase și preluate din alte limbi. După opinia mea, *ediți* (în alte variante *idiță, iediță, iudiță*) este corupt din *iudiță* (*Iudă* + sufixul *-iță*), un apelativ al șarpelui (șerpoaicei), receptat ca un demon din armata lui Iuda sau ca o ipostază feminină și sauromorfă a acestuia (vezi 99, pp. 42 și urm.). *Prestiți* (în alte variante *păstriță, pestriță* etc.) este, cred, o formă metatetică a adjectivului *pestriță*, probabil cu sens figurat: prefăcută, vicleană, rea.
231. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, ed. cit.
232. August Scriban, *Dicționaru limbii românești*, Iași, 1939.
233. Ion-Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile și credințele poporului român*, studiu introductiv și ediție îngrijită de Al. Dobre, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2001.
234. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, trad. din italiană de Reto Morgenthaler, Place des Victoires, Paris, 2002.
235. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette Littératures, Paris, 2008.
236. Moses Gaster, *Studii de folclor comparat*, ediție îngrijită, prefață și note de Petre Florea, Editura Saeculum I.O., București, 2003, p. 226.
237. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Editura Babel, București, 1998.
238. Marius Chelcu, „Catagrafia locuitorilor evrei din orașul Iași, în anul 1851 (II)", în *Revista de istorie socială*, vol. X-XII (2005-2007), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2009, pp. 527-528.
239. *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II (perioada 300-1000), publicate de Haralambie Mihăescu, Gh. Ștefan, Radu Hâncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Editura Academiei, București, 1970, p. 169.
240. Moses Gaster, *Memorii. Corespondență*, ediție îngrijită de Victor Eskenasy, Editura Hasefer, București, 1998, p. 107.
241. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talex, Editura Minerva, București, 1982, p. 381.
242. Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor. Substanțele psihoactive din preistorie până în zilele noastre*, traducere de Anacaona Mîndrilă-Sonetto, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.

243. Moshe Idel, „Hasidismul și isihasmul", în *Orizont*, nr. 8, august 2010, pp. 16-17.
244. Reid W. Kaplan, „The Sacred Mushroom in Scandinavia", în *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londra, vol. 10, nr. 1, 1975, pp. 72-79.
245. Petru Popescu, *Revelație pe Amazon*, versiune în limba română de Radu Paraschivescu, Editura Cartea Românească, București, 1993 (ediția americană: *Amazon Beaming*, Viking Press, New York, 1991). Trimiterile sunt la ediția românească.
246. Ion Heliade-Rădulescu, *Opere*, vol. I, ediție îngrijită, prefață, note și bibliografie de Mircea Anghelescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002. Îi mulțumesc lui Dan Petrescu pentru semnalarea episodului referitor la ambasadorul Rusiei.
247. *Avangarda literară românească*, antologie de Marin Mincu, Editura Minerva, București, 1983, p. 114.
248. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Editura Nemira, București, 1997; ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2006.
249. Henri Michaux, *Un barbar în Asia*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 2008, p. 158.
250. Ionel Teodoreanu, *În casa bunicilor*, Editura Ion Creangă, București, 1988, p. 38.
251. Suzanne Amigues, „Du jujubier des lotophages à l'arbre sacré du temple d'or", în *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde*, Mélanges offerts à Arion Roșu par ses collègues et ses amis à l'occasion de son 80e anniversaire, Travaux réunis et édités par Eugen Ciurtin, *Studia Asiatica*, vol. IV (2003) – V (2004), De Boccard, Paris, 2004, pp. 51-68.
252. Mihai Dim. Sturdza, „Junimea, societate secretă", în *Convorbiri literare*, iunie-iulie 2004.
253. Termenul *counterblaste* („contraatac") arată că este vorba de o replică polemică. Într-adevăr, în spațiul britanic, de-a lungul secolelor XVII-XIX s-au purtat destule controverse argumentate care condamnau sau lăudau efectele fumatului, prizatului sau mestecatului de tutun. În 1857, de pildă, la Londra a fost publicată o lucrare intitulată *A Few Words in Deffence of Tobacco* (*Câteva cuvinte în apărarea tutunului*), cu subtitlul *A Plea for the Pipe with Practical Observations on Philosophy and Art of Smoking* (*O pledoarie în favoarea pipei, cu observații practice privind filosofia și arta fumatului*). Cartea este semnată cu pseudonimul „Cavendish", în onoarea amiralului Sir Thomas Cavendish care, în 1585, a adus frunze de tabac din America (Virginia) și a inventat o rețetă nouă de a le trata, prepara și

tăia. Vorbind despre „filosofia și arta fumatului", autorul îl îndeamnă pe cititor la „folosirea corectă a tutunului". „Evidențele prezentate de mulți oameni mari și învățați – se spune în prefața cărții – ne asigură că folosirea corectă a tutunului nu este acompaniată numai de anumite senzații de plăcere, dar și că exercită efecte benefice și de fericire asupra minții." Îi mulțumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea acestei cărți.

254. Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, colecția „Cartea satului", Fundația Culturală Regală „Principele Carol", București, 1935.
255. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefață de Virgil Cândea, Editura Univers, București, 1987 [prima ediție: Librairie Plon, Paris, 1939].
256. Ioana Veronica Cioflâncă, *Pasiuni, tabieturi și vicii în Iașul de altădată*, catalogul expoziției omonime deschise la Muzeul Unirii din Iași în perioada 23 mai – 3 august 2008, Editura Pim, Iași, 2008.
257. Ștefan Lemny, *Cantemireștii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 2010.
258. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de Iorgu Iordan, Editura Minerva, București, 1980.
259. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefață de Leonida Maniu, Editura Minerva, București, 1981.
260. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Un secol intoxicat. Imaginarul opiaceelor în literatura britanică și franceză a secolului al XIX-lea*, prefață de Caius Dobrescu, postfață de Vasile Voia, Editura Institutul European, Iași, 2010.
261. Pornind de la această înrudire lingvistică, *tiriac-țiriac* (susținută de mine într-o carte anterioară: *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 401), Ioan T. Morar a făcut unele comentarii jucăușe. El a afirmat că, prin numele său, Ion Țiriac jr., implicat în ultimii ani în procesul „Cocaină pentru VIP-uri", ar fi predestinat pentru consumul de narcotice. Vezi articolul „Țiriac era consumator predestinat prin nume", în *Academia Cațavencu*, nr. 27, 6-12 iulie 2004, p. 12.
262. Mircea Demetriade, *Renegatul*, melopee în 3 acte, Editura Librăriei Leon Alcalay, București, 1893.
263. Dimitrie Bolintineanu, *Poesii, atât cunoscute cât și inedite*, vol. I (*Florile Bosforului*, *Legende istorice*, *Basme*), Tipografia lucrătorilor asociați, Bucuresci, 1865.

264. Mircea Eliade, *Eseuri: Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991.
265. [Gheorghe Asachi?], „Tiutunul", *Calendarul pentru toți românii*, Iași, 1869, p. 9.
266. Umberto Eco, *Cimitirul din Praga*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Polirom, Iași, 2010.
267. Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, vol. I, ediție îngrijită de Stela Toma, Editura Minerva, București, 1999, p. 54.
268. Felix Aderca, *Femeia cu carnea albă*, prefață de Henri Zalis, Editura Hasefer, București, 2012, p. 62.
269. Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, cu o introducere de Andrei Pippidi, Editura Humanitas, București, 2012.
270. Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2011.
271. Ioan Petru Culianu, „Un șir de întâmplări", *Revista 22*, nr. 22, 24-30 mai 2011, pp. 10-11.
272. Gheorghe Mușu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, Editura Științifică, București, 1973.
273. Artemidoros, *Carte de tâlmăcire a viselor*, traducere din greacă, studiu introductiv și note de Mariana Băluță-Skultéty, Editura Polirom, Iași, 2001.
274. Ovidiu, *Arta de a iubi*, traducere și note de Maria-Valeria Petrescu, prefață și tabel cronologic de Grigore Tănăsescu, Editura Minerva, București, 1977.
275. Mihai Eminescu, *Geniu pustiu. Aur, mărire și amor*, prefață de Al. Piru, Editura Gramar, București, 1993, p. 154.
276. Ion Taloș, *Lupta voinicului cu leul. Mit și inițiere în folclorul românesc*, Editura Academiei, București, 2007, pp. 19, 32.
277. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, text stabilit și cuvânt înainte de Petre Florea, Editura Saeculum I.O., București, 1998.
278. Iordache Golescu, *Scrieri alese*, ediție și comentarii de Mihai Moraru, cuvânt înainte de Al. Rosetti, Editura Cartea Românească, București, 1990, pp. 319, 341.
279. B.P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, vol. I, ediție îngrijită de Grigore Brâncuș, Editura Minerva, București, 1988, p. 182.
280. Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, ediția a III-a, cuvânt înainte de Sanda Golopenția, Editura Paideia, București, 2002, p. 143.

281. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 111.
282. Pindar, *Ode III*, traducere de Ioan Alexandru, ediție îngrijită și studiu introductiv de Mihail Nasta, Editura Univers, București, 1977, p. 111.
283. Iulius Caesar, *Războiul gallic. Războiul civil*, traducerea primei lucrări de Janina Vilan Unguru, studiu introductiv de Cicerone Poghirc, Editura Științifică, București, 1964, p. 124.
284. Ianache Văcărescu, *Istoria Othomanicească*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Biblioteca Bucureștilor, București, 2001, p. XXVI.
285. Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, traducere de Maria Carpov, Editura Humanitas, București, 1995.
286. Gr.G. Tocilescu și Chr.N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, Editura Minerva, București, 1980, p. 85.
287. Vezi Thomas J. Zumbroich, „The Origin and Diffusion of Betel Chewing: A Synthesis of Evidence from South Asia, Southeast Asia and Beyond", *E-Journal of Indian Medicine*, no. 1 (3), 2008, pp. 87-140.
288. Radu Rosetti, *Din copilărie. Amintiri*, Editura Humanitas, București, 2012.
289. Lucian din Samosata, *Istoria adevărată*, Editura Paideia, București, 2000, p. 25.
290. Dr. Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei de Dr. Constantin Caracaș (1800-1828)*, București, 1937.
291. Plinius, *Naturalis historia*, vol. III, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 25.
292. Pentru folosirea diverselor stimulente și narcotice (tutun, opium etc.) în arta vizuală românească, vezi lucrarea tânărului istoric de artă Florin Pădurean *Stereotipuri etnice în arta românească (1848-1947)*, lucrare inedită, teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, coordonator științific prof. dr. Sorin Mitu, Cluj-Napoca, 2011. Este vorba de o lucrare remarcabilă de antropologie vizuală care sper să fie cât mai curând publicată.

VIII. Graiul îngerilor. Reconstituiri, dispute, utopii

„Cel care a creat totul a dat cuvântului deosebitul privilegiu de a fi mijlocitor între creator și creat, dar și de a face distincția dintre unul și celălalt."

Philon din Alexandria

1. *Lingua Adamica*

Cartea lui Andrei Pleșu *Limba păsărilor* se deschide cu un eseu omonim, în care autorul încearcă să spună în limba oamenilor strania poveste a limbii îngerilor (1). Limba în care Dumnezeu a numit – și astfel a creat – toate componentele lumii. Limba lui Adam în Paradis, cu care el însuși a participat – în felul său – la actul genezei: „Și a pus Adam nume tuturor dobitoacelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor câmpiei" (*Facerea*, II, 20). Un atribut divin, transmis din gură în gură urmașilor lui Adam, dar ulterior – cu ocazia înălțării Turnului Babel – considerat a fi necuvenit și retras omului de către un Dumnezeu invidios și înspăimântat de puterea propriei sale creaturi.

De-a lungul secolelor, diferiți cărturari au încercat să demonstreze faptul că limba originară, *Ursprache*, a fost una sau alta dintre limbile cunoscute. Philon Alexandrinul și Origen nu s-au îndoit de faptul că a fost vorba de ebraica Bibliei: „Numai ebraica era pură, de vreme ce era anterioară păcatului" (2, p. 87). În *Talmud*, răspunsul la întrebare nu este diferit: „Primul om [Adam] a vorbit aramaica" (*Sanhedrin*, 38 b). Vor reveni cândva oamenii, „sub inspirație angelică", la „o limbă unică, accesibilă tuturor"? – se

70. „Și a pus Adam nume tuturor dobitoacelor”
(frescă, Mănăstirea Sucevița, 1595)

întreabă Andrei Pleșu în cartea *Despre îngeri*. „Va fi această limbă – cum credea Origen – ebraica? Va fi, poate, o încă necunoscută «limbă a îngerilor»?” (3).

Dar nu numai ebraica a fost pusă în această maiestuoasă postură, ci și greaca, araba, persana și turca sau chiar flamanda, franceza, suedeza și daneza. La sfârșitul secolului al XVII-lea, „într-o epocă – notează Umberto Eco – în care Suedia acționează ca o mare putere pe eșichierul european”, se ajunge la parodie. De pildă, Andreas Kempe o imaginează pe Eva sedusă de un șarpe francofon, în timp ce Dumnezeu vorbește în suedeză, iar Adam în daneză (*Die Sprache des Paradises*, 1688) (4, p. 82).

Giambattista Vico (*Scienza nuova seconda*, 1730) ironiza aceste tendințe:

> În epoca barbariei reîntoarse, trufia națiunilor a făcut ca Scandinavia, sau Scanția, să fie numită „*vagina gentium*", fiind socotită mama tuturor celorlalte națiuni din lume; trufia învățaților a făcut ca Johann și Olaf Magnus să susțină părerea că goții lor ar fi păstrat de la începutul lumii literele pe care Adam le-a descoperit.

Ceea ce nu l-a împiedicat pe Johann Goropius Becanus să creadă că „limba cimbrică, apropiată de saxonă, și-ar avea începuturile în paradisul terestru și ar fi mama tuturor celorlalte limbi". „Închipuirea aceasta – a conchis Vico – i-a făcut să râdă pe toți învățații" (5). Unul dintre învățații care, pe la 1700, au luat în derâdere această teorie a fost Gottfried Wilhelm Leibniz. Dar, până la urmă, a căzut el însuși în aceeași capcană. „Se pare că [limba] teutonă – a susținut Leibniz peste câțiva ani – a păstrat într-o mai mare măsură un aspect natural și (pentru a vorbi ca Jakob Böhme) adamic" (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704) (4, p. 85). Teozoful german a folosit, cred, primul, la începutul secolului al XVII-lea, sintagma *lingua Adamica*. Böhme era convins că această limbă protoebraică, în care ar fi rostit Adam numele animalelor în Paradis, ar putea fi reconstituită prin revelație mistică.

*

Limba română n-a lipsit din această acerbă competiție internațională. Iată ce știri halucinante puteau fi citite despre „o carte ca o bombă", într-un cotidian central de mare tiraj, în anul de grație 1996, la trei secole după Leibniz și Vico: „La Pitești, în Editura Brio Star, a început tipărirea unei lucrări în zece volume, rod al cercetărilor de peste treizeci de ani întreprinse de prof. T. Diaconu și dr. I. Stanciu". Teza acestei „lucrări fundamentale, structurată și argumentată științific" este că „prima limbă vorbită, în care comunica perechea primordială, Adam și Eva, a apărut pe teritoriul țării noastre și nu a fost alta decât româna străveche. Limba Bibliei și a *Vedelor* indiene a avut la origine încifrarea de către sacerdoți a românei adamice. Tot din spațiul carpato-danubian ar fi pornit: latina, greaca, slavona, idiomurile indo-europene și toate celelalte limbi, dialecte și graiuri cunoscute. În aceeași vatră s-ar fi manifestat epicentrul culturii universale, în care își au rădăcinile cea

egipteană, indiană, babiloniană, persană, chineză, greacă etc." (6). Am citat mai mult din acest articol, pentru a arăta că protocronismul românesc, activ în epoca național-comunismului, dăinuie – și încă în forme dintre cele mai radicale și ridicole. Limba română a intrat în competiție mult mai târziu, dar în forță.

2. Experimentele suveranilor și disputele teologilor

După cum se vede, patriotismele locale și orgoliile naționale n-au încetat să alimenteze disputele privind *limba originară*. De-a lungul timpului însă, din cauza lipsei unor argumente convingătoare și a sterilității polemicilor, s-a recurs la o legendară metodă experimentală.

Eseul lui Andrei Pleșu începe cu o astfel de legendă istorică, pusă pe seama împăratului german Frederic al II-lea (1220-1250) (7). Se spune că acesta ar fi izolat doi nou-născuți și ar fi poruncit să fie crescuți în condiții princiare, dar nimeni să nu vorbească cu ei sau în preajma lor. Speranța suveranului era ca, dintr-un înnăscut imbold de comunicare, cei doi copii – necontaminați lingvistic din exterior – să înceapă spontan să vorbească în limba primordială a umanității, cea dinaintea construirii Turnului Babel. După câțiva ani însă, experimentul a eșuat în mod lamentabil, pentru că – deși n-au dus lipsă de nimic – copiii au murit, fără să fi rostit vreun cuvânt.

După cum inspirat comentează Andrei Pleșu, suveranul german n-a aflat „nimic despre limba originară". „Dar a aflat – cu un preț pe care numai regii îl pot plăti – ceva mult mai important: și anume că limbajul nu e o *anexă* a condiției umane, o piesă auxiliară în economia ei biologică și socială; limbajul e, pentru om, o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv și, ca atare, *vital*" (1, p. 10).

Experimentul imperial a fost descris în 1282 de călugărul franciscan Salimbene da Parma în cronica sa:

> El [Frederic al II-lea] voi să experimenteze ce limbă aveau copiii ajunși la adolescență fără să fi putut vreodată vorbi cu cineva. Ca atare, dădu poruncă doicilor și dădacelor să-i hrănească pe

> prunci […], interzicându-le să le vorbească. Voia să afle astfel dacă ei [nou-născuții] vorbeau limba evreiască, care a fost cea dintâi, sau greaca, sau latina, sau araba; ori dacă nu cumva vorbeau tot limba propriilor părinți, din care se născuseră. Dar [suveranul] se străduí fără nici un rezultat, întrucât copiii sau pruncii mureau cu toții (*Cronica*, 1282) (4, p. 7).

În Evul Mediu timpuriu, se credea că doar trei limbi merită statutul de „limbi sacre": ebraica, latina și greaca. Sunt limbile în care, conform evangheliilor, a scris Pilat pe cruce numele și titulatura lui Isus: „Pilat a scris titlul și l-a pus deasupra crucii. Și anume era scris: *Isus Nazariteanul regele Iudeilor*. […] Și era scris evreiește, latinește și elinește" (*Ioan*, XIX, 19-20; vezi și *Luca*, XXIII, 38). Este interesant faptul că franciscanul Salimbene da Parma nu a căzut în capcana „ereziei trilingviste". Cu alte cuvinte, Salimbene da Parma nu a fost un „pilatist" (o altă denumire a ereticilor „trilingviști"), adăugând și limba arabă alături de celelalte trei (8). În secolul al XIII-lea, când călugărul franciscan și-a compus cronica, epoca de aur a culturii arabe (așa-numita „Renaștere islamică") era încă în plină desfășurare din Persia până în Spania.

Important mi se pare faptul că împăratul german din secolul al XIII-lea este departe de a fi fost singurul suveran despre care tradiția spune că ar fi apelat la un astfel de experiment. De fapt, pare să fie vorba de un răspândit motiv istorico-legendar. Rămâne de văzut în ce măsură avem de-a face cu un motiv mitic istoricizat sau cu un fapt istoric mitizat.

Cabaliștii evrei și creștini

Moshe Idel și Umberto Eco au pus în lumină faptul că acest motiv istorico-legendar a fost vehiculat în scrierile lor de filosofi și cabaliști evrei din sudul Europei medievale (mai ales de cei din Italia). Este vorba de cabaliști din secolele XII-XIII (Abraham ibn Ezra, Hillel ben Samuel, Abraham Abulafia etc.) până la cei din secolul al XVII-lea (Aaron Berakhiah, Ovadia Profetul etc.). De exemplu, cabalistul cunoscut sub numele de Rabbi Ovadia Profetul a descris un experiment de izolare a doi nou-născuți la curtea regelui biblic Ben Hadad (secolul al IX-lea î.e.n.), suveran al țării Aram, Siria de astăzi (vezi *1 Regi*, XX, 1). Se spune că, după șapte ani de izolare, cei doi copii ar fi început spontan să vorbească limba ebraică.

Pentru secolul al XIII-lea, simptomatică este disputa teologică dintre cabaliștii evrei Hillel ben Samuel din Verona (1220-1295) și Zerakhya din Barcelona. Copilul izolat, neexpus la stimuli lingvistici – susținea Hillel –, s-ar exprima până la urmă în ebraică, pentru că este limba sacră, dată la început omului prin natură. Zerakhya, în schimb, i-a replicat că nu există o limbă „dată omului prin natură" și că un copil lipsit de educație lingvistică ar emite sunete nearticulate, asemănătoare cu lătratul câinilor (9; 4, p. 45).

La aproape trei secole după domnia împăratului german Frederic al II-lea, suveranul Scoției Iacob al IV-lea (1488-1513) a izolat, de asemenea, doi prunci pe insula Inchkeith. I-a lăsat acolo în grija unei femei mute, în speranța că în câțiva ani copiii vor începe de la sine să vorbească în „limba paradiziacă". *Infans* „copil" (< *in* [privativ] + *fans* [„care vorbește"]) este, și etimologic, „o persoană care nu vorbește". Și de data aceasta, experimentul a avut o finalitate concretă. Conform tradiției, cei doi copii abandonați pe insulă ar fi început subit să vorbească în limba ebraică.

Nu trebuie să ne surprindă acest rezultat, dacă îl punem în legătură cu spiritul epocii. Iacob al IV-lea a domnit în plină Renaștere, într-o epocă în care mulți cărturari creștini învățau limba ebraică și studiau *Cabala* și *Talmudul*. Or, unele legende talmudice conțineau miteme asemănătoare: izolat fiind, copilul Abraham începe să vorbească în „sfânta limbă ebraică" (10, p. 135). Pusă pe seama regelui scoțian Iacob al IV-lea, isprava a fost contaminată de *Zeitgeist*. Cărturarii contemporani suveranului scoțian erau cabaliști creștini care susțineau (precum renascentistul italian Pico della Mirandola) că „îngerii nu înțeleg decât ebraica" sau (precum renascentistul german Johannes Reuchlin) că „în limba ebraică a vrut Dumnezeu să-și transmită secretele oamenilor".

Copilul sălbatic, bunul sălbatic

„Înainte de a fi fost descoperit, sălbaticul a fost mai întâi inventat", a afirmat inspirat etnologul italian Giuseppe Cocchiara (11). „Această observație inteligentă – a comentat ulterior Mircea Eliade – nu este lipsită de adevăr" (12). În plin iluminism, nu era doar admirat „bunul sălbatic" din tărâmuri exotice, ci se propunea chiar revenirea la „sălbăticie" a europeanului civilizat. Francezul Nicolas Edme Restif de La Bretonne, de pildă, a publicat în 1782 un proiect de regulament utopic, menit să reformeze moravurile

europenilor. Titlul și subtitlul lucrării merită redate complet: *L'Andrographe, ou Idées d'un honnête-homme, sur un projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des moeurs, & par elle, le bonheur du genre-humain* (Haga, 1782).

Evident, reforma propusă de utopistul francez trebuia să înceapă cu copiii. Nou-născutul ar trebui să fie lăsat complet gol sau să fie ținut într-un sac larg, care să nu-i înfrâneze deloc libertatea de mișcare. Copilul nu va fi niciodată contrazis, educația lui fiind lăsată strict în grija Naturii. El nu va fi dezmierdat, legănat sau alintat și nu i se vor spune povești. Până la vârsta de doi ani, copilul va fi alăptat de mamă, iar în al treilea an, de animale domestice (13). Recunoaștem în această „reformă generală a moravurilor" câteva elemente din experimentele făcute de unii suverani asupra unor copii nou-născuți. Sigur că Restif de La Bretonne propunea un experiment mai *soft*, dar aplicat tuturor copiilor din „toate națiunile europene". Nu chiar tuturor copiilor, ci doar tuturor băieților. Fetele intrau în alt regim de reformă.

Pe de altă parte, în Europa Luminilor erau la modă „copiii sălbatici" descoperiți în pădure. Acești „copii-lup" au fost considerați ipostaze vivante ale lui *homo ferus*, descris de suedezul Carl Linnaeus în *Systema Naturae* (prima ediție în 1735, a 13-a ediție în 1770). „Copiii sălbatici" au fost folosiți în disputele epocii privind deosebirile esențiale dintre om și animal. Pentru Jean-Jacques Rousseau, omul este *un animal care gândește*: „omul care gândește este un animal corupt" (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755). O ființă rațională este una cuvântătoare. Limbajul articulat era considerat ca fiind cea mai importantă dintre deosebiri. Altfel spus, omul este *un animal care vorbește*. Dacă ar îngăima ceva, ar fi un semn că animalul ar avea suflet (și suflu) și ar putea fi creștinat. Se spune că, văzând într-o cușcă un urangutan, cardinalul Melchior de Polignac (1661-1742) i s-ar fi adresat astfel: „Vorbește și am să te botez!".

„Copilul sălbatic" era rudă cu „bunul sălbatic". Nepervertit de societate, robust fizic și psihic, născut-crescut în pădure, printre animale (o reprezentare a Paradisului), „copilul sălbatic" ar fi putut să vorbească în limba lui Adam. „Copiii sălbatici" erau tot copii despărțiți de societate, ca în experimentele suveranilor comentate mai sus, doar că ei nu fuseseră izolați experimental, ci accidental. Cazurile cele mai cunoscute au fost: Peter, un băiat

descoperit în 1724 la Hameln (Germania), Memmie LeBlanc, o fată găsită în 1731 în pădurea Songy (Champagne, Franța) și Victor din Aveyron (Franța), un băiat descoperit în pădurile de lângă Toulouse în 1797.

„Victor nu vorbea, ci scotea doar niște strigăte – scrie Cătălin Avramescu – și, în pofida eforturilor pedagogilor și medicilor vremii, nu a putut fi niciodată obișnuit cu un trai omenesc" (14). Se spune că, după susținute eforturi de a-l învăța franceza, Victor din Aveyron a deprins să pronunțe doar două cuvinte. E drept, două cuvinte importante: *lait* și *Oh Dieu!* Istoria părea să-i dea dreptate cabalistului evreu Zerakhya din Barcelona, citat mai sus.

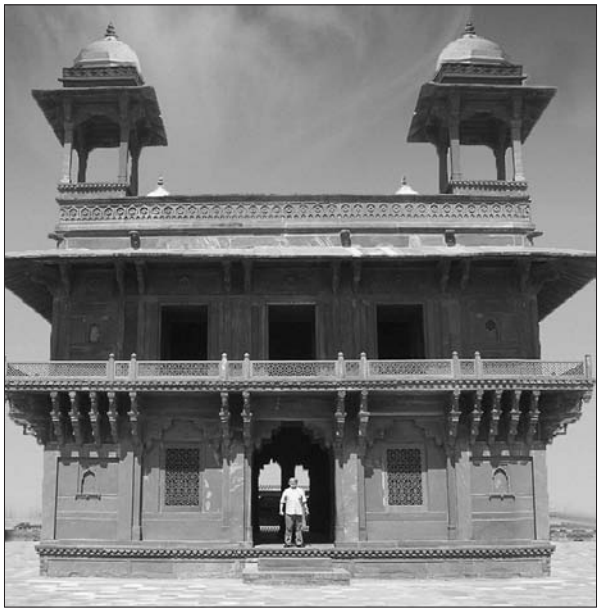
Nu e de mirare că suveranii iluminiști și-au arătat interesul pentru acești copii ai „stării naturale". Peter din Hameln, de pildă, a fost dus la curtea regelui Angliei George I, unde a și murit, în 1785. Considerat un exemplar al „omului natural", Peter a fost studiat de Daniel Defoe însuși (*Mere Nature Delineated*, 1726), dar și de scoțianul James Burnett, lord Monboddo, care a scris o lucrare amplă, în șase volume, despre originea și evoluția omului și a limbajului (*The Origin and Progress of Man and Language*, 1773-1792).

Poveștile acestor „copii sălbatici" găsiți în pădure în secolul al XVIII-lea au generat ulterior personaje literare de mare succes. *La Belle Époque* a produs asupra temei unele modificări esențiale. Pe de o parte, subiectul a fost transferat în domeniul ficțiunii și, pe de altă parte, „copiii sălbatici" au fost transferați în civilizații exotice, în jungle extraeuropene (India, Africa ecuatorială etc.). Câțiva dintre ei au devenit celebri: Mowgli – adolescentul imaginat de anglo-indianul Rudyard Kippling (*The Jungle Book*, 1894), Tarzan – tânărul imaginat de americanul Edgar Rice Burroughs (*Tarzan of the Apes*, 1912) etc. La începutul secolului al XIX-lea, doctorul Jean Itard, care încercase să-l civilizeze pe Victor din Aveyron, și-a publicat jurnalul (*Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron*, 1806). Inspirându-se din această lucrare, François Truffaut a realizat în 1970 un film de referință: *L'Enfant sauvage*.

Akbar Han și disputa privind „adevărata credință"

O legendă similară cu cele descrise mai sus se referă la hanul mogul Akbar (1556-1605), suveranul Indiei, dar contextul cultural-istoric este, în acest caz, complet diferit. În felul său, Akbar Han împărtășea

religia islamică, dar nu era deloc convins că ar fi cea mai bună dintre confesiuni. De aceea, pe parcursul câtorva decenii, el a organizat nenumărate controverse doctrinare, la care-i invita să participe pe cei mai renumiți teologi creștini, musulmani, mozaici, zoroastrieni, budiști etc. El a instituționalizat disputa teologică și, în 1575, a construit un palat special, numit *'Ibadat Khana* și localizat la Fatehpur, lângă Agra, capitala imperiului. Palatul era menit anume să găzduiască astfel de controverse religioase. În centrul palatului, în vârful unui stâlp gros, se afla tronul hanului. Pe margine, de jur împrejur, erau așezați teologii care polemizau între ei (41). Profund nemulțumit de multitudinea confesiunilor împărtășite în lumea întreagă și de dușmăniile pe care acestea le generau, Akbar Han avea ambiția să instaureze principiul „păcii între toate religiile" (*sulh-i-kul*) (15). Suntem cu o sută douăzeci de ani după ce europeanul Cusanus forjase conceptul de „pace între religii" (*De pace fidei*, 1453) (16).



71. 'Ibadat Khana, palatul disputelor teologice, ridicat de Akbar Han în 1575 la Fatehpur (India) (vedere exterioară)
(fotografie de Andrei Oișteanu, 2007)

72. 'Ibadat Khana (vedere interioară). Pe vârful stâlpului din centrul palatului stătea suveranul, iar pe margine, împrejurul lui, stăteau teologii care participau la disputa interconfesională (fotografie de Andrei Oișteanu, 2007)

De fapt, Akbar Han voia să aleagă credința religioasă „cea mai autentică", pentru a o adopta el însuși și supușii săi. Iată ce dorea împăratul mogul, după cum consemna în 1580 misionarul iezuit Antonio Monserrate, trimis la Fatehpur în încercarea de a-l converti la creștinism: „Vreau ca într-o zi să fie adunate cărțile tuturor doctrinelor religioase, iar teologii să se întâlnească și să aibă dispute – astfel încât eu să-i pot urmări – pentru a stabili care este cea mai puternică și cea mai autentică dintre religii" (17).

Dat fiind că nici una dintre confesiunile cunoscute nu a satisfăcut pretențiile religioase ale hanului Akbar, acesta a convocat, în 1582, un consiliu al teologilor și a înființat o religie nouă, sincretică (o stranie combinație de islamism, hinduism, jainism, zoroastrism, creștinism și alte doctrine religioase), pe care a intitulat-o *Din Ilahi*, „Adevărata religie".

Tradiția spune că, în perioada în care căuta încă printre religiile cunoscute pe „cea mai autentică", suveranul mogul ar fi apelat la experimentul cunoscut: a ales treizeci de nou-născuți, i-a izolat și a dispus să fie crescuți de oameni care nu aveau dreptul să le vorbească.

Akbar și-a propus să adopte religia acelui popor a cărui limbă va fi vorbită în mod spontan de către copiii izolați. El era convins că religia legitimată în acest fel de „vocea naturii" trebuie să fie „adevărata religie". Cu alte cuvinte, Akbar Han a vrut să stabilească „adevărata limbă" pentru ca să poată stabili „adevărata religie". *Natură și Cultură*. Akbar a încercat printr-o metodă naturală să rezolve o problemă culturală, ba chiar una cultuală.

Finalul acestei experiențe a fost comentat de Sir James George Frazer, cu o ușoară ironie britanică în subtext: „Rezultatul experimentului a confirmat filosofia sceptică a împăratului mogul: copiii – ni se spune – n-au vorbit vreo limbă anume și, ca atare, suveranul a continuat să nu împărtășească vreo religie anume" (18).

3. Cea mai veche atestare a motivului

Nu știu dacă se poate vorbi despre o origine comună, despre un *pattern* care să fi generat toate aceste legende, atribuite în Evul Mediu mai multor monarhi europeni și asiatici. Am văzut mai sus că cel mai vechi suveran în seama căruia s-a pus un astfel de experiment este Ben Hadad, regele biblic al țării Aram (Siria), în secolul al IX-lea î.e.n. Dar cea mai veche atestare a acestui topos legendaro-istoric se găsește în *Istoriile* lui Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) și se referă la un suveran egiptean, Psammetihos, care a domnit în secolul al VII-lea î.e.n.

Vrând să știe cine au fost „cei dintâi dintre toți oamenii", Psammetihos (664-610 î.e.n.) a încredințat unui păstor doi prunci, care urmau să fie crescuți izolați, într-o colibă goală a stânei, fiind alăptați de capre. Suveranul voia astfel să afle „care va fi prima vorbă pe care o vor rosti copiii, după ce vor trece de vârsta gânguritului fără noimă". Într-o zi, după vreo doi ani de completă izolare, cei doi copii au început să strige cuvântul *bechos*, care înseamnă „pâine" în limba frigiană (19). „În acest fel – conchide Herodot –, încredințați prin dovada faptelor, egiptenii au căzut la învoială că frigienii sunt mai vechi decât ei" (*Istorii*, II, 2).

Istoricul grec susține că a auzit această poveste „de la preoții lui Hephaistos din Memphis", dar că i-a verificat autenticitatea ascultând și versiunile celor din Theba și Heliopolis. Probabil că toate aceste informații legate de sursa relatării sunt oferite de Herodot

pentru a convinge cititorul că este vorba, într-adevăr, de o legendă a egiptenilor, și nu – cum s-ar putea crede – de o poveste patriotică imaginată de greci și doar pusă pe seama egiptenilor.

Totuși, este atestată și o versiune elenă a acestei legende, în care cei doi copii nou-născuți, aleși de Psammetihos, ar fi fost crescuți și alăptați de câteva femei cărora – pentru a nu vorbi de față cu pruncii – le-ar fi fost tăiate limbile. Vezi submotivul „doica mută" și în legenda scoțiană comentată mai sus.

Expunerea și izolarea pruncilor

La o privire superficială, s-ar putea crede că acest motiv mitic este înrudit cu cel al „expunerii (abandonării) pruncului" pe malul apei sau în peșteră – un alt mitem cu o bogată bibliografie folclorică și religioasă, având ca protagonist „eroul-copil" (Moise, Abraham, Sargon, Romulus și Remus, Perseu, Oedip, Paris, Cyrus, Amirani, Kullervo etc.) sau „zeul-copil" (Zeus, Horus, parțial Isus etc.).

De regulă, cele două motive mitice nu sunt paralele. Câteodată, se intersectează. Unele submotive par să coincidă (izolarea/abandonarea pruncului, alăptarea lui de către un animal sau de către o doică străină etc.), dar aspectele esențiale sunt complet diferite. Rareori se întâmplă ca ele să se suprapună, ca în cazul de excepție al unei legende talmudice: pruncul Abraham a fost ascuns la naștere într-o peșteră, pentru a nu fi ucis de regele Nimrod (asemănător cu pruncul Isus, pentru a nu fi ucis de regele Irod; cu pruncul Moise, pentru a nu fi ucis de Faraon etc.). După mai mulți ani, când i s-a permis să iasă afară, copilul Abraham a început în mod spontan să vorbească în „sfânta limbă ebraică" (10, p. 135).

În cadrul primului mitem, copilul izolat este anonim și lipsit de destin. În cadrul celui de-al doilea, dimpotrivă, elementele miraculoase legate de nașterea copilului abandonat (pe malul apei, într-o peșteră) anunță destinul de excepție al unei mari personalități (întemeietor, legiuitor, reformator, civilizator etc.).

Primul motiv mitic este întors cu fața spre trecut: *recuperarea limbii originare*. Cel de-al doilea, dimpotrivă, are fața întoarsă spre viitor: *destinul prodigios al eroului/zeului*. Referindu-se la acest din urmă topos, Carl Gustav Jung vorbește chiar despre *the futurity of the child-archetype* (20).

4. Cartea lui Solomon

Conform tradiției talmudice, există un *alfabet celest* (o *scriere a îngerilor*) și, ca atare, *lingua Adamica* are și o formă scrisă, cu virtuți la fel de puternice ca forma rostită: „O singură literă scrisă incorect – se afirmă în *Talmud* – poate distruge Universul". Scrisă corect însă, aceeași literă poate să-l creeze.

„Universul este o carte uriașă", spunea Mohyddin ibn 'Arabī. Toate tainele lui sunt consemnate în *Cartea înțelepciunii lui Dumnezeu*. Nu este întâmplător faptul că această *carte a tainelor* a fost gravată în safir anume de Arhanghelul Raziel, „îngerul ținuturilor secrete și căpetenia misterelor supreme" (21), înger al cărui nume teoforic (*Razi-El*) înseamnă chiar „Secretul lui Dumnezeu".

Conform tradiției ebraice, *Cartea lui Raziel* (*Sefer Raziel*) sau *Cartea secretelor* (*Sefer ha-Razim*) i-ar fi fost înmânată în Paradis lui Adam, de la care ar fi ajuns la Enoh, apoi la Noe, la Sem, la Abraham, la Iacob, la Levi, la Moise, la Iosua și, în final, la Solomon. Conform altor versiuni ale legendei, nu Adam ar fi fost cel care a primit – din mâna îngerului – *Cartea înțelepciunii lui Dumnezeu*, ci Enoh (*cf.* versiunea slavonă a *Cărții lui Enoh*, XXXIII) sau Isaia (*cf.* apocalipsa timpurie *Viziunea lui Isaia*), sau chiar Noe (*cf.* textul *Sepher Noah* din literatura rabinică medievală) (10, pp. 53, 113, 119 și 22, pp. 226-228).

ALPHABET "CÉLESTE"
Theth Cheth Zain Vau He Daleth Gimel Beth Aleph
Zade Pe Ain Samech Nun Mem Lamed Caph Iod
Tau Schin Res Kuff
ALPHABET "MALACHIM"
DIT "ÉCRITURE DES ANGES" OU "ROYALE"
Zain Vau He Daleth Gimel Beth Aleph
Nun Mem Lamed Caph Iod Theth Cheth
Res Kuff Zade Pe Ain Samech Samech Shin Tau
ALPHABET "DU PASSAGE DU FLEUVE"
Cheth Zain Vau He Daleth Gimel Beth Aleph
Samech Nun Mem Lamed Caph Iod Theth
Tau Schin Res Kuph Zade Pe Ain

73. Alfabetul îngerilor

Pentru tradiția islamică, regii David și Solomon sunt

cei care au primit în dar de la Dumnezeu cunoașterea divină și, odată cu ea, cunoașterea „limbajului păsărilor". „Noi [= David și Solomon] am fost învățați limbajul păsărilor și noi ne-am împărtășit dintru toate; cu adevărat, aceasta este mărinimia manifestată", stă scris în *Coran* (XXVII, 15-16). De aici s-a născut tradiția sufi medievală referitoare la regele Solomon – cunoscător al „limbii lui Dumnezeu" și care poate comunica cu păsările. Vezi celebra lucrare a lui Farid-ud-din Attar (cca 1120-1220), *Conferința păsărilor* (*Manteq at-tair*) (23, pp. 164-165).

Oricare a fost – conform diverselor tradiții – personajul biblic inițial cu care s-a deschis șirul celor care au intrat în posesia *Cărții lui Dumnezeu*, la capătul celălalt al șirului s-a aflat invariabil înțeleptul rege Solomon (970-931 î.e.n.), patronul tuturor vrăjitorilor, inclusiv al solomonarilor din tradiția folclorică românească (24). Spre deosebire de predecesorii săi, Solomon a rescris în limbaj popular și în format magic *Cartea lui Raziel*, devenită *Cartea lui Solomon*, pe care a făcut-o publică prin gravarea textului în piatră pe stâlpii de la poarta Templului din Ierusalim. Succesul „cărții" a fost enorm, textul devenind foarte popular. În caz de boală, furtună, secetă etc., oamenii nu se mai rugau la Iehova, ci apelau la *Cartea lui Solomon*, care conținea descântece, leacuri și vrăji, rituri de chemare a îngerilor și de exorcizare a demonilor.

Rezumând legende populare ebraice, Josephus Flavius scria următoarele: „Dumnezeu l-a învățat [pe Solomon] arta de a combate demonii și priceperea de a-i vindeca pe oameni prin îndepărtarea lor. El a compus descântece pentru lecuirea bolii, lăsând chiar și niște invocații care alungau duhurile rele și le împiedicau să se întoarcă". „Această metodă de vindecare mai are încă mare trecere la noi", scria istoricul evreu în secolul I e.n. (*Antichități iudaice*, 8.2.5) (25, p. 435).

Evident, mari preoți și-au pierdut din prestigiu. După câteva secole de „liberalism" solomonian, autoritățile au decis că situația a devenit inacceptabilă și s-au grăbit s-o sisteze. Sub presiunea profetului Isaia, regele iudeu Iezechia (727-689 î.e.n.) a distrus *Cartea lui Solomon*, repunându-l astfel pe Iehova în drepturile sale divine și reinstaurând – doar pentru câțiva inițiați – privilegiul cunoașterii „înțelepciunii lui Dumnezeu".

Lexiconul Suidas (secolul al X-lea) relatează episodul sfărâmării „cărții de piatră" redactate de Solomon și se pare că tot la acest eveniment se referă un pasaj din *Vechiul Testament*. „Regele Iezechia a sfărâmat stâlpii cu pisanii idolești" și altarele „Așerah"

la care se închina regele Solomon (*II Regi*, XVIII, 4). În *Talmud*, nu se mai vorbește de „sfărâmarea" *Cărții lui Solomon*, ci de „arderea" ei de către oamenii aceluiași rege Iezechia. Tot în această formă a fost preluat motivul de *cronografele* bizantine (începând din secolul al IX-lea), care au fost traduse în slavonă (din secolul al X-lea) și, de aici, în română (din secolul al XVII-lea). Astfel, după ce se descrie marea înțelepciune a lui Solomon („dată de la Dumnedzău") și se inventariază calitățile sale taumaturgice („știa și cum va lega pre diavoli și cum îi chema pe numele lor și toate vrăjile"), într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea se spune:

> Că, de lovea boala pe vreun om, el să și lecuia cu aceale ierbi ce le dedeasă scrisoare Solomon, cât de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnedzău și a să ruga pentru boale, până stătu împărat Iezechie. Și, văzând că au părăsit oamenii a să închina și a să ruga lui Dumnedzău pentru boale, au trimis de au strâns toate cărțile acelea și le-au aruncat în foc, de au ars (26).

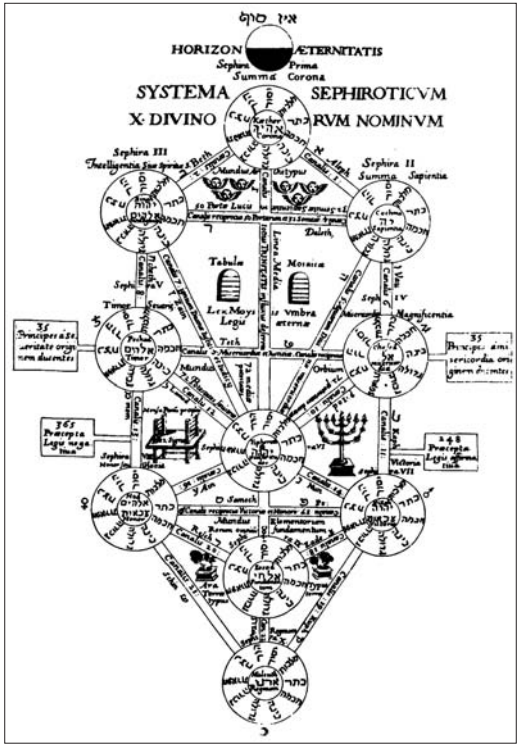
5. Cartea-copac

„Când veți mânca din
Copacul cunoașterii,
deschide-se-vor ochii voștri
și veți fi ca Dumnezeu,
cunoscând binele și răul."

Facerea, III, 5

Deținerea sau cunoașterea *Cărții lumii* (*Liber Mundi*) este sinonimă, în toate tradițiile, cu deținerea sau cunoașterea tainelor Universului. Această „carte totală" este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alții fie – mai rar – o primesc („La început – spune o credință populară românească –, Dumnezeu face doi îngeri: Mihail și Satanail, care sunt puși să citească dintr-o carte uriașă") (27), fie – cel mai adesea – o fură. Într-un mit asiro-babilonian, demonul Zu sustrage zeului Enlil *Tăblițele destinului*, provocând dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor". Similar, într-o legendă indiană (*Bhāgavata-Purāṇa*), prințul demonilor, Hayagriva, profitând de somnul lui Brahma, fură *Vedele*, provocând astfel potopul universal.

Încălcarea interdicției de a citi *Cartea lumii* sau sustragerea ei sunt, de regulă, apanajul unui demon sau se produc (ca în cazul legendei biblice) la instigarea unui demon. Într-o legendă cosmogonică culeasă în Transilvania, se spune că „de când hăul [= haosul], când lumea nu era plăsmuită", Dumnezeu și Dracul trăiau împreună în cer. Când Dumnezeu era ocupat cu facerea lumii, Dracul a încălcat interdicția și a intrat în „chilia oprită", în „odaia a douăsprezecea din fundul cerului", unde „pe o masă găsi el o carte mare, în care era scrisă înțelepciunea lui Dumnezeu". „Dracul – continuă legenda – se puse să cetească și ceti, curios cum era, șapte zile și șapte nopți întruna, pe nemâncate și nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateștiutor, uită că se apropie timpul când Atotputernicul se va sui la cer, și Dumnezeu îl află cetind. Atunci el îl alungă pe Dracul din cer" (28).



74. *Copacul sefirotic* (gravură din *Oedipus Aegiptiacus* de Athanasius Kircher, Roma, 1562)

Legenda biblică a „păcatului originar" nu este decât formal diferită. După ce dobândesc cunoașterea, Adam și Eva sunt alungați din Paradis, interdicția fiind încălcată nu de un demon, ci la ispita unui demon („șarpele cel de demult, care se cheamă Diavol și Satana") (29), iar în locul *Cărții înțelepciunii lui Dumnezeu* este *Copacul cunoașterii*. Acesta din urmă nu este altceva decât ipostaza dendrologică a cărții. În pofida interdicției lui Dumnezeu și într-un moment de neatenție a acestuia, Adam și Eva gustă din „rodul pomului care crește în mijlocul grădinii". „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi" și au devenit „la fel ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (*Facerea*, III, 1-7) (30). Este vorba de un eveniment mitic extrem de important. Din acest moment și din acest motiv, omul dobândește posibilitatea de a cunoaște (până atunci, un privilegiu divin), dar tot de atunci și tot de aceea omul este alungat din Paradis (este separat deci de Dumnezeu) pentru a-și ispăși *păcatul originar* – concept fundamental în doctrinele celor trei „religii ale cărții" (mozaism, creștinism și islamism).

75. „Arborele alchimic" (gravură din *Gloria Mundi. Musaeum Hermeticum*, Frankfurt, 1749)

Ecuația *copac = carte* nu este o simplă speculație sau o interpretare simbolică abuzivă. Aceeași metaforă apare în viziunea unui alt personaj biblic, chiar dacă într-un text apocrif. Purtat în ceruri de un înger, Enoh are viziunea unor copaci mirifici, care simbolizează științele sacre și secrete (*Cartea lui Enoh*, XXVII). Echivalarea simbolică dintre *carte* și *copac* transpare și în reprezentările cabalistice ale *Copacului sefirotic* (ebr. *sefer*, „carte") sau în cele alchimice ale *Copacului filosofilor* (vezi și *Arbor Scientiae* al lui Raimundus Lullus, 1296). Metafora *frunze = pagini*, *copac = carte*, *grădină = bibliotecă* este frecventă și în tradiția medievală arabă ș.a.m.d.

6. Cartea-hrană

„Nu numai cu pâine va trăi omul,
ci și cu tot ceea ce iese
din gura lui Dumnezeu."

Deuteronomul, VIII, 3

Imaginea cuplului primordial dobândind cunoașterea în urma ingerării fructului unui *copac-carte* sugerează o altă metaforă: *cartea-hrană*. Revelația profetului Ezechiel se produce prin ingerarea *Cărții lui Dumnezeu*: „Mănâncă această carte, apoi du-te și propovăduiește casei lui Israel" (*Ezechiel*, III, 1). Imaginea veterotestamentară este doar aparent neobișnuită. Ea apare și în *Noul Testament*: „Atunci am luat cartea din mâna îngerului și am mâncat-o. Și era în gura mea dulce ca mierea, dar după ce am mâncat-o pântecele meu s-a amărât" (*Apocalipsa,* X, 10). Este vorba de un episod care a beneficiat de ilustrări celebre, printre care gravura lui Albrecht Dürer (1498) sau cea din *Biblia de la Köln* (circa 1471) (31).

Plecând de la ficțiunile mitice, toposul bibliofagiei a fost preluat și în ficțiunile literare. Fiind student sărac la Berlin, Mihai Eminescu imaginează un poet în mizerie, înfrigurat și înfometat. Sărmanul Dionis se visează șoarece ca să-și poată mânca propriile cărți. Paginile cu poemele lui Homer i se vor părea cele mai gustoase: „Mi-aș mânca cărțile mele – nici că mi-ar păsa de ger…/ Mi-ar părea superbă, dulce o bucată din Homer" (*Cugetările sărmanului Dionis*, 1872).

76. „Am luat cartea din mâna îngerului și am mâncat-o”
(gravură de Albrecht Dürer, 1498; detaliu)

În una dintre celebrele „pagini bizare” semnate de Urmuz (*Algazy & Grummer*, cca 1922), Algazy „observă în stomacul lui Grummer că tot ce rămăsese bun în literatură fusese consumat și digerat”. Dar, ulterior, Grummer este forțat să regurgiteze „toată literatura înghițită”. „El o vomită în mâinile lui Algazy” (39).

Ce era imagine romantică la Eminescu și intuiție ludică la Urmuz este erudiție livrescă la Umberto Eco. În romanul său *Numele trandafirului*, Jorge, bătrânul bibliotecar orb (personificare probabilă a lui Jorge Luis Borges), devorează o misterioasă carte a lui Aristotel, ale cărei pagini erau unse cu otravă. „[Jorge] s-a dat înapoi, strângând volumul la piept cu stânga, în timp ce cu dreapta sfâșia mai departe paginile și le băga în gură.” Jorge moare, nu înainte de a incendia biblioteca mănăstirii (40).

Nu voi relua acum istoria și semnificația *bibliocidului*, subiect pe care l-am analizat cu un alt prilej (32). Interesantă acum este

observația că *ingerarea cărții* (ca orice tip de inițiere) poate avea efecte contradictorii: unul benefic și altul malefic. Gustând din cartea-copacul cunoașterii totale, Adam și Eva dobândesc înțelepciunea, dar își pierd dreptul de a o folosi în Paradis. În momentul revelației, profetul Ezechiel este chemat să facă un gest neașteptat: „Eu mi-am deschis gura și Acela mi-a dat să mănânc cartea aceea" (*Ezechiel*, XIII, 9). Cartea ingurgitată în *Apocalipsa Sf. Ioan* (X, 10) e „dulce ca mierea în gură, dar amară în pântece". La fel, manuscrisul unicat din romanul lui Umberto Eco este un „elogiu al râsului" compus de Aristotel, dar – ingerat – el învenințează letal intestinele. Chiar și la Urmuz, Grummer mănâncă „toată literatura bună", dar e obligat să o vomite.

În cazul unui cuvânt, efectele contradictorii acționează în funcție de modul cum e scris (sau rostit). „Omiterea sau adăugarea unei singure litere ar putea însemna distrugerea întregii lumi", se spune în *Talmud*. Tehnicile *Cabalei* (*gematria*, *notarikon*, *temurah*) încercau să redescopere pierdutul „logos divin" în spatele celui profan. Scrisă de rabinul cabalist praghez Judah Löw pe fruntea Golemului, o formulă magică (ebr. *emeth* = „adevăr") creează un antropoid artificial, dar îl distruge atunci când o singură literă e ștearsă (ebr. *meth* = „mort") (33). Vulgarizată, ideea se regăsește și în pilda moralizatoare administrată de Esop filosofului Xantos: limba gătită (ca și limba rostită) poate fi cea mai dulce hrană, dar și cea mai amară.

La relația dintre hrană și cuvânt se referă și un aforism al lui Isus: „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om, dar ceea ce iese din gură" (*Matei*, XV, 11) (34). Hrana intră în gură, iar cuvântul iese din gură cu vântul (cu suflarea). „Chipul lui Dumnezeu" (pâinea) și „Cuvântul lui Dumnezeu" sunt hrănitoare. Ambele țin omul în viață: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu tot ceea ce iese din gura lui Dumnezeu" (*Deuteronom*, VIII, 3; reluat în *Matei*, IV, 4). Înțelepciunea (*sapientia*) are gust (*sapor*), e savuroasă. Mai ales revelația divină este gustoasă. Cum gustos este tot ceea ce ține de Dumnezeu: „Gustați și vedeți că bun [de mâncat] e Domnul" (*Psalmi*, XXXIV, 9).

Motivul ingurgitării cărții a lăsat urme și în limbajul metaforic. Copiii sunt îndemnați să „mănânce cartea", adică să învețe cu mare sârg, să stea „cu burta pe carte". Se vorbește despre „foamea de carte" (*libri satiari*, la Petrarca) și despre faptul că cineva citește o carte „cu poftă". Ba chiar că „o devorează". După ce o citește „cu lăcomie", „o digeră". Metafore similare se regăsesc și

în alte limbi. La sfârșitul secolului al XII-lea, directorul școlii teologice din Paris și autorul lucrării *Istoria scolastică*, Pierre le Mangeur (în latină, *Comestor* = „Mâncăul"), căpătase acest cognomen datorită renumelui său de „devorator" de cărți. La sfârșitul secolului al XVI-lea, Sir Francis Bacon scria următoarele:

> Unele cărți trebuie să fie gustate (*tasted*), altele să fie înghițite pe nemestecate (*swallowed*) și doar câteva să fie mestecate și digerate (*chewed and digested*); cu alte cuvinte, unele cărți trebuie citite fragmentar, altele trebuie citite integral, dar fără curiozitate, și doar câteva trebuie citite în întregime și cu deosebită atenție (*De studiis et lectione librorum*, 1597) (35).

Aceste împrumuturi din zona bucătăriei în cea a bibliotecii, precum și exemplele mito-literare de bibliofagie nu sunt deloc întâmplătoare. Acțiunea fizică propriu-zisă de ingurgitare a cărții are două motivații alegorice. În primul rând, este vorba de un tip de *posesie totală*: hrănindu-te cu cartea, devii singurul ei posesor și beneficiar. Nimeni nu va putea să o mai folosească vreodată. În al doilea rând, este vorba de un tip de *inițiere totală*, conținutul cărții fiind devorat, digerat și absorbit în sânge, după care ajunge în inimă, în creier, în tot corpul. „Fiul omului! Pântecele tău să mănânce și lăuntrul tău să se umple de cartea aceasta pe care ți-o dau" (*Ezechiel*, III, 3). Nu-mi rămâne decât să apreciez din nou concluzia lui Andrei Pleșu din eseul *Limba păsărilor*: „Limbajul e, pentru om, o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv și, ca atare, *vital*. A vorbi nu e a face un simplu exercițiu de «comunicare» [...]. A vorbi e a-ți vitaminiza (sau a-ți otrăvi) interlocutorul" (1, p. 10).

7. Cartea-templu

„Turnul Babel este un text."

Paul Zumthor

Încercând să demonstreze că limba populară gaelică este singura care ar fi supraviețuit procesului de *confusio linguarum*, gramaticii irlandezi din secolul al VII-lea au încercat să asemene structura

acestei limbi cu cea a Templului Babel: „În turn, erau numai nouă materiale, și anume lut și apă, lână și sânge, lemn și var, păcură, pânză de in și bitum […], adică nume, pronume, verb, adverb, participiu, conjuncție, prepoziție și interjecții" (4, p. 20).

Nu trebuie să ne surprindă obsesia oamenilor de a recupera (fie și parțial) *lingua adamica*, limbă vorbită de oameni până la tragicul episod al înălțării Turnului Babel. Nu este întâmplător faptul că cele două mari eșecuri (*pierderea limbajului originar* și *ratarea edificării Turnului Babel*) se produc sincron. Cauza și efectul devin interșanjabile. Pentru mulți autori arabi, amestecul limbilor s-a produs din motive traumatice, la vederea prăbușirii Turnului (4, p. 14).

Nu este vorba aici doar de faptul că, reduse la esență, atât limbajul, cât și arhitectura sunt *structură*, *ordine* și *armonie*. Nu este nici doar faptul că – printr-un limbaj specific – arhitectura sacră depozitează și transmite inițiatului informații, ca o carte deschisă. Este mai mult decât atât.

Turnul Babel trebuia „să ajungă până la cer". El avea deci scopul să refacă legătura dintre om și divinitate, să deschidă (sau să spargă) „Poarta lui Dumnezeu" (în ebraică, *Bab-El*) sau „Poarta Divinității" (ebr. *Bab-Ilim*). Într-un text talmudic, Turnul Babel nedesăvârșit ajunsese la o înălțime atât de mare, încât din vârful lui se auzeau îngerii cântând (2, p. 74). În acel moment, oamenii nu doar auzeau cântecele îngerilor, dar le și înțelegeau.

Tot o „poartă a cerului" este locul în care Iacob vede în vis *Scala Dei*: „o scară sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul. Iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării" (*Facerea*, XXVIII, 12-13). Stâlpul-templu pe care-l înalță Iacob acolo devine *Beth-El* („Casa lui Dumnezeu") (10, pp. 205-209; 36, pp. 216-220).

Aceeași menire de comunicare între pământ și cer, între om și divinitate o avea și *lingua Adamica*, pe care oamenii încă o știau. „Și tot pământul avea un singur grai și aceleași cuvinte" (*Facerea*, XI, 1). Pierderea acestui limbaj și ratarea edificării Turnului Babel nu sunt doar sincrone, ci și sinonime. Prin „amestecul graiurilor", s-a fragmentat „logosul divin" în șaptezeci de graiuri umane, care, conform tradiției, stau sub zodia a șaptezeci de îngeri „naționali" (3, pp. 156 și urm., capitolul „Îngerii națiunilor și erezia naționalistă"). „Cel Preaînalt a hotărât ținuturile popoarelor

după numărul îngerilor lui Dumnezeu", iar de Israel a hotărât să aibă grijă El însuși (*Deuteronom*, XXXII, 8-9).

Prin *confusio linguarum*, nu numai comunicarea dintre oameni a fost sistată, ci și cea dintre oameni și Dumnezeu. Limbajul unește, dar și desparte. Philon din Alexandria era îndreptățit să spună că Dumnezeu a dat cuvântului paradoxalul privilegiu „de a fi mijlocitor între creator și creat", dar și pe cel „de a face distincția dintre unul și celălalt".

77. „Skara kare o au văzut Iakov (*Facerea*, kap. 28, stih. 12)" (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)

În secolul I e.n., Josephus Flavius percepea diferit toată povestea. Turnul era înălțat de regele Nimrod („răzvrătitul"), strănepotul lui Noe, dar nu pentru a ajunge la Dumnezeu, ci pentru a se feri de el: „A amenințat că vrea să se răzbune pe Dumnezeu, care plănuiește să acopere pământul cu un nou potop. Va clădi așadar un turn atât de înalt, încât apele revărsate să nu poată urca până la el, răscumpărând astfel pieirea strămoșilor săi" (*Antichități iudaice*, I, 4, 2). Ca atare, pentru Josephus Flavius nu cutezanța oamenilor (fie ea și trufașă) de a ajunge la Dumnezeu conta, ci ratarea proiectului cutezător. „Din cauza amestecului limbilor vorbite, care înainte vreme fusese una și aceeași – scria Flavius –, locul unde a fost înălțat turnul se cheamă acum Babilon: căci evreii numesc amestecul «babel»" (*Antichități iudaice*, I, 4, 3) (25, pp. 22-23). Numele templului nu mai marchează visul omului (ajungerea la *Bab-El* = „Poarta lui Dumnezeu"), ci neîmplinirea lui (*babel* = „amestecul" limbilor).

Sunt două momente asemănătoare și simetrice, în care lui Dumnezeu i se face frică de acțiunea omului, oprindu-l înainte să se producă inevitabilul. Adică înainte ca omul să devină „la fel ca Dumnezeu". Întâi, Dumnezeu s-a speriat de puterea propriei sale creaturi atunci când Adam a mâncat din Pomul cunoașterii: „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscând binele și răul. Și acum, să nu întindă mâna și să ia din pomul vieții și să mănânce și să trăiască în veci!»" (*Facerea*, III, 22). Apoi, Dumnezeu s-a speriat de puterea babelienilor, urmașii lui Adam, după ce au început să ridice turnul Babel: „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată, ei sunt un singur popor și o singură limbă au cu toții. Și acesta e numai începutul lucrărilor, dar nimic nu le va rămâne nefăcut din toate câte își vor pune în minte să facă" (*Facerea*, XI, 6).

Pedepsele imaginate de Dumnezeu în cele două momente simetrice sunt, la rândul lor, simetrice. „Babelul – remarcă George Steiner – a reprezentat o a doua cădere a omului, în unele privințe la fel de tristă ca prima" (37). „Împrăștierea [babelienilor] a fost o pedeapsă, așa cum a fost pentru Adam izgonirea din rai", spune, la rândul său, Paul Zumthor. Și tot el conchide: asupra omenirii apasă nu unul, ci două „păcate originare". Ca și în cazul izgonirii lui Adam din Paradis, de frica puterii omului, Dumnezeu i-a retras acestuia ultimul atribut divin, stabilind pentru totdeauna limitele condiției umane. „Axa nu marchează doar linia unei înălțări – consideră Zumthor –, ci și pe aceea a unei căderi." (2, pp. 64-65).

De data aceasta, „Căderea din Paradis" pare a fi definitivă și seamănă mai degrabă cu o „Cădere în Infern".

Cel puțin așa este percepută într-o legendă din tradiția islamică, relatată de G.K. Chesterton în eseul *The Tower of Babel*. Sultanul Aladin le poruncește uriașilor să construiască Turnul Babel, „care să treacă dincolo de cer și să continue să se înalțe mereu și mereu". Dar Allah trimite un fulger și oprește construcția mărețului edificiu. Căderea turnului produce o groapă a cărei adâncime crește „mereu și mereu". „S-a format un puț fără fund, așa cum turnul urma să fie fără vârf. În acest turn răsturnat al întunericului, sufletul orgoliosului sultan continuă să cadă mereu și mereu."

De la tragicul eveniment al ruinării Turnului Babel, privilegiul folosirii *limbii paradiziace* a rămas la îndemâna câtorva inițiați, a câtorva poeți, a câtorva nebuni. Într-un poem al lui Tudor Arghezi (*Sfântul*, 1931), un infirm surdo-mut, o pocitanie de om, atinge gradul de sfințenie pentru că, „sărman cu duhul" fiind, are acces la „limba originară", la Cuvântul care „se purta pe deasupra apelor" (*Facerea*, I, 2):

> Auzi-l, trece. Gâtlejurile sale
> Tărăgănează geamătul agale.
> În glasul lui de mut
> Bombăne Cuvântul dintru început
> Ce se purta chiorâș pe ape (38).

Nouă, celorlalți, nu ne rămâne decât vaga speranță de a rosti câteodată – într-un moment de inspirație sau din pură întâmplare – câteva sunete pe care îngerii să le poată înțelege.

Note

1. Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Editura Humanitas, București, 1994.
2. Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, traducere de Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 1998. Pentru un comentariu comparativ în istoria religiilor, vezi Eugen Ciurtin, „Liziera ruinelor de la Babel. Note de lectură: Paul Zumthor", în *Archaeus. Studii de Istorie a Religiilor*, Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, vol. II, nr. 1, 1998, pp. 211-245. O altă opinie decât Philon și Origen a împărtășit Grigorie de Nyssa (secolul al IV-lea), care a afirmat caracterul deficitar din punct de vedere ontologic al limbajului (și al sexualității). Vezi Mihail Neamțu, „Protology

of Language in St Gregory of Nyssa", în *Khora. Revue d'études patristiques et médiévales*, vol. I, nr. 1, București, 2003, pp. 51-78.

3. Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 171. Într-o excelentă nuvelă-eseu (*Limba Creației*, 1990), Ioan Petru Culianu a abordat și el istoria teoriilor savanților (Yehuda ha-Levi, Raymundus Lullus, Giordano Bruno, René Descartes, G.W. Leibniz etc.) privind „limba folosită de Dumnezeu în timp ce crea lumea". Vezi I.P. Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri* (scrise în colaborare cu H.S. Wiesner), ediția a II-a, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu și Dan Petrescu, postfață de Paul Cernat, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 175-186.
4. Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoș Cojocaru, Editura Polirom, Iași, 2002. Vezi și Maurice Ollender, *Limbile paradisului. Arieni și semiți: Un cuplu providențial*, prefață de Jean-Pierre Vernant, traducere de Ion Doru Brana, Editura Nemira, București, pp. 9 și urm.
5. Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, traducere și studiu introductiv de Nina Façon, Editura Univers, București, 1972, p. 255.
6. Marin Ioniță, „Adam și Eva au vorbit românește!", în *România liberă*, 19 februarie 1996.
7. Probabil că, din grabă, Andrei Pleșu a făcut o confuzie considerându-l ca protagonist al poveștii pe regele Prusiei Frederic al II-lea de Hohenzollern, zis „cel Mare" (1740-1786). Având în vedere caracterul monarhului și spiritul epocii, cred că isprava comentată (fie ea autentică sau legendară) trebuie pusă pe seama lui Frederic al II-lea de Hohenstaufen, rege (1212-1250), apoi împărat al Germaniei (1220-1250) și rege al Apuliei și Siciliei (1197-1250), și nu pe seama regelui prusac cu același nume.
8. Francis J. Thomson, „SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages", în *Analecta Bollandiana*, vol. 110, 1992, pp. 67-122.
9. Moshe Idel, „À la recherche de la langue originelle. Le témoignage du nourrisson", în *Revue de l'histoire des religions*, nr. 213-214, 1994, pp. 415-442.
10. Robert Graves și Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Doubleday, New York, 1989.
11. Giuseppe Cocchiara, *Il Mito del Buon Selvaggio: Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina, 1948, p. 7.
12. Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row Publishers, New York, 1967, p. 39.

13. Gheorghe Brătescu, *Către o sănătate perfectă. O istorie a utopismului medical*, Editura Humanitas, București, 1999, pp. 122-123.
14. Cătălin Avramescu, *Filosoful crud. O istorie a canibalismului*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 130-132.
15. Satish Chandra, *Medieval India. From Sultanat to the Mughals*, partea a doua, *Mughal Empire (1526-1748)*, ediția a III-a revăzută, Har-Anand Publications, New Delhi, 2007, p. 171.
16. Nicolaus Cusanus, *Pacea între religii. De pace fidei*, prefață de Anca Manolescu, traducere de Wilhelm Tauwinkl, note de Wilhelm Tauwinkl și Anca Manolescu; *Despre Dumnezeul ascuns. De Deo abscondito*, traducere și note de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Humanitas, București, 2008.
17. S.A.A. Rizvi, *Religious and Intelectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi, 1975, p. 132. Vezi și Fr. Pierre Du Jarric, *Akbar and the Jesuits: An Account of the Jesuit Missions to the Court of Akbar*, translated with introduction and notes by C.H. Payne, Low Price Publications, Delhi, 1999, first edition published by George Routledge & Sons, Londra, 1922; precum și Satish Chandra, *Medieval India: From Sultanat to the Mughals*, Part two: *Mughal Empire (1526-1748)*, revised edition, Har-Anand Publications, New Delhi, 2007, mai ales capitolul „Akbar's Religious Views, Relations with the Ulama and Social Reforms", pp. 166-185.
18. James George Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, vol. I, Londra, 1919, p. 376.
19. Unii comentatori consideră că *bechos* este doar o onomatopee ce redă behăitul caprelor. Totuși, cuvântul *bechos*, cu sensul de „pâine", e atestat în inscripțiile frigiene și are aceeași semnificație și în dialectul cipriot. Poate fi vorba de o rădăcină indo-europeană care se regăsește și în limbile anglo-saxone: de exemplu, germ. *backen* și engl. *bake*, „a coace (pâine)".
20. Carl Gustav Jung, *The Psychology of the Child Archetype*, în volumul C.G. Jung și Karl Kerényi, *Essays on Science of Mythology*, Princeton University Press, Princeton, 1973, p. 83.
21. Moses Gaster, *The Sword of Moses*, from an ancient manuscript book of magic, with introduction, translation, and index, Londra, 1896.
22. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2007, pp. 226-228.
23. Silviu Lupașcu, „Limbajul păsărilor: a traversa cerul puterii", în volumul *O filosofie a intervalului. In honorem Andrei Pleșu*, coordonatori Mihail Neamțu și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 159-173.

24. Pentru relația dintre Solomon și solomonar și dintre *Cartea lui Solomon* și *Cartea solomonarului*, vezi *supra*, capitolul „Balaurul și solomonarul. Termenii unei ecuații mitice arhetipale". Vezi și Andrei Oișteanu, *Cosmos vs Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture. A Comparative Approach*, translated in English by Mirela Adăscăliței & Alexander Drace-Francis, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, Bucharest, 1999, pp. 159-202; și Idem, *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, a cura di Dan O. Cepraga e Maria Bulei, Edizioni Fiorini, Verona, 2008, pp. 76-192.
25. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999.
26. Moses Gaster, *Literatură populară română*, ediție, prefață și note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, București, 1983, p. 224.
27. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p. 540.
28. Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Librăriile Socec, București, 1913, p. 65.
29. Într-un vechi text românesc de la jumătatea secolului al XVII-lea, intitulat „Cuvânt pentru Adam și Eva", diavolul – „luminos ca un înger" – joacă un rol determinant în scenariul cunoscut: „Diavolul zise: Mult îmi pare rău de voi că nu înțeleageți că de ați mânca voi dintru acelaș pom, voi ați fi dumnezăi" (mss. BAR nr. 469). *Cf. Crestomație de literatură română veche*, vol. I, coord. I.C. Chițimia și Stela Toma, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 194.
30. Nu lipsesc teoriile care încearcă să identifice fructul paradiziac al cunoașterii cu vreun fruct psihotrop sau vreo ciupercă halucinogenă (ambrozia, soma, haoma, ciuperca *Amanita muscaria* etc.) care, ingurgitate, ar da senzația cunoașterii divine. Lui Adam și Evei li se „deschid ochii" și ei devin „la fel ca Dumnezeu". Ar fi vorba de droguri considerate *entheogene*, care îi provoacă omului *enthouziasmos*, „înzeirea", inspirația divină. Vezi Robert Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Carl Ruck, Jonathan Ott, *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1986; Terence McKenna, *Food of the God: The Search for the Original Tree of Knowledge*, Bantam Books, New York, 1993, pp. 31 și urm.; R. Graves și R. Patai, *op. cit.*, pp. 80-81. În textele rabinice *Mishnah* (*Sanhedrin*, 70 a), „pomul cunoașterii binelui și răului" (*Facerea*, II, 9) este o viță-de-vie; vezi Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 268. Chiar

citită invers, ecuația își păstrează valabilitatea. Pentru Guy de Maupassant, de pildă, consumarea narcoticului (e vorba de eter) echivala cu cunoașterea paradiziacă: „A fost ca și cum aș fi gustat din copacul cunoașterii" (Guy de Maupassant, *Rêves*, 1882). Vezi Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, ediția a II-a, revăzută, adăugită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 380 și *passim*.

31. Vezi Jurgis Baltrušaitis, *Metamorfozele goticului*, traducere de Paul Teodorescu, Editura Meridiane, București, 1978, pp. 258-260.
32. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, ediția a II-a, Editura Nemira, București, 1998, pp. 311-323.
33. Moshe Idel, *Golem*, traducere de Rola Mahler-Beilis, Editura Hasefer, București, 2003, pp. 129 și urm.
34. Vezi Rubem Alves, *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau Bucătăria ca parabolă teologică*, traducere de Virginia Gâlea, prefață de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.
35. Vezi o traducere puțin diferită a pasajului, la Francis Bacon, *Eseuri sau sfaturi politice și morale*, traducere, studiu introductiv și note de Armand Roșu, Editura Științifică, București, 1969, p. 160.
36. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit.
37. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, traducere de Valentin Negoiță și Ștefan Avădanei, Editura Univers, București, 1983, pp. 88-89.
38. Tudor Arghezi, *Cuvinte potrivite*, prefață de Liviu Papadima, antologie de Mitzura Arghezi și Traian Radu, Editura Minerva, București, 1990, p. 131.
39. Urmuz, *Pagini bizare*, ediție îngrijită de Sașa Pană, Editura Minerva, București, 1970, pp. 29-30.
40. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere și prefață de Florin Chirițescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 475 și urm.
41. Nu este prima dată când abordez problema disputelor teologice practicate de-a lungul secolelor în lumea largă. Este o temă care va face obiectul unei viitoare cărți: *Dispute teologice publice. O istorie a religiilor dintr-o perspectivă inedită*. Câteva capitole le-am publicat deja: Andrei Oișteanu, „Normanzii și disputele teologice medievale", în *Secolul 20*, nr. 355-357, 1995, pp. 22-31; „Evrei, creștini și musulmani în controversă: Dispute teologice publice în Evul Mediu", în *Revista 22*, nr. 873, 28 noiembrie 2006, p. 18, și nr. 874, 5 decembrie 2006, pp. 12-13; „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Public Theological Disputations in Medieval Europe", în *Archaeus. Studies in the History of Religions*, vol. XIII, Institute for the History of Religions, Bucharest, 2009, pp. 137-154.

IX. Antropologia locuirii tradiționale

1. Omul între Natură și Cultură

Textul de mai jos a fost prezentat la sesiunea de comunicări „Natură și Cultură în arhitectura sfârșitului de secol. O dezbatere despre *poietica* locuirii", desfășurată la *Institutul de Arhitectură „Ion Mincu"* din București, pe 13-14 mai 1988 (1). Inițiată și organizată pe principiul abordării interdisciplinare a temei, sesiunea a reunit cam 30 de specialiști care au tratat complexa problematică a *locuirii* din diverse perspective: arhitectură, filosofie, etnologie, lingvistică, ecologie, antropologie culturală etc. Editura Meridiane s-a oferit să publice un volum cuprinzând textele comunicărilor. Cartea a fost inclusă în planul editorial al anului 1990.

Aflând de această inițiativă, fostul *Consiliu al Culturii și Educației Socialiste* a trimis Editurii Meridiane, în noiembrie 1989, o adresă în care se pretindeau următoarele: „Volumul va aborda, în lumina sarcinilor și orientărilor secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind modernizarea și sistematizarea localităților, câteva probleme esențiale privind estetica edilitară contemporană... etc.".

Autorii comunicărilor au refuzat să se supună unei astfel de manipulări. Intenția *CCES* era nu doar străină, dar chiar opusă spiritului sesiunii. Comunicările prezentate nu numai că nu au fost concepute „în lumina sarcinilor și orientărilor secretarului general al partidului", dar multe dintre texte au încercat, dimpotrivă, să submineze politica PCR de „modernizare și sistematizare a localităților", prin care omul ca individ, colectivitățile etnice, patrimoniul și tradițiile arhitectonice erau în mod brutal sacrificate.

Redau în continuare textul comunicării pe care am ținut-o cu acel prilej.

*

Tema acestui eseu (*Natură vs Cultură*) are un viciu (e prea generală), dar și o virtute (e foarte generoasă). O eventuală istorie a relației dintre *Natură* și *Cultură* s-ar identifica în bună măsură cu istoria umanității înseși, iar sondarea în profunzime a acestei relații ar avea ca rezultat o mai adecvată înțelegere a condiției umane. Este în orice caz o zonă presărată cu multiple capcane, unele greu de evitat.

Una dintre ele ar fi aceea de a considera omul ca fiind prins între ciocanul culturii și nicovala naturii. Relația *Natură-Cultură* nu se consumă (numai) în afara omului, ci (mai ales) înăuntrul lui. Fiind *generat de natură* și *generator de cultură*, omul este produsul simbiozei dintre o ființă naturală și una culturală.

O altă posibilă capcană este aceea de a considera cele două concepte majore luate în discuție ca având câte o singură accepțiune. Polisemantismul termenilor *Cultură* și, respectiv, *Natură* – situație care ridică la pătrat numărul de relații posibile între diversele lor sensuri – obligă la o prealabilă și atentă definire a conceptelor cu care se operează și, mai ales, la o prudentă și nuanțată generalizare a concluziilor.

Diferiți antropologi și filosofi ai culturii – printre care trebuie amintiți Leo Frobenius (*Paideuma*, 1920), Oswald Spengler (*Untergang des Abendlandes*, 1923), Lucian Blaga (*Trilogia culturii*, 1944) – au încercat să definească relația de interdependență dintre cultura unei colectivități etnice și spațiul natural pe care aceasta îl amenajează și îl locuiește. La rândul lor, etnologi și istorici ai religiilor – P. Saintyves, Arnold Van Gennep, Karl Kerényi, Mircea Eliade, Ernest Bernea, Paul H. Stahl, Romulus Vulcănescu, Ion Ghinoiu și alții –, de pe poziții și cu mijloace diferite, au pus în evidență normele mitice și rituale conform cărora erau întemeiate, organizate și protejate așezările tradiționale.

2. Buricul pământului

Din perspectiva mentalității arhaice și tradiționale, edificarea unei case sau întemeierea unei localități sunt reiterări simbolice ale creației lumii: „Orice nouă așezare omenească – susținea Mircea

Eliade – este, într-un anumit sens, o reconstrucție a lumii" (2). Așa cum în miturile cosmogonice – inclusiv în cele românești – creația cosmosului începe din *centrum mundi*, tot astfel întemeierea unei noi case sau localități debutează din același *buric al pământului* (vatra casei sau a satului), un topos consacrat și prestabilit în mod magico-ritual. În diferite legende cosmogonice românești, „centrul" de unde începe și în jurul căruia se întemeiază macrocosmosul este punctul unde se înfige arma/unealta zeului demiurg: „Dumnezeu, umblând pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pământ" (3) sau: „[Dumnezeu] și-a aruncat baltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare", în jurul căruia „Dumnezeu făcu lumea" (4).

Similar se petrec lucrurile în cazul întemeierii unui microcosmos (5). Satul, casa, biserica erau edificate pe locul (în jurul) punctului consacrat unde a căzut săgeata/securea sau unde a fost înfipt parul: „Când se întemeia un sat – susține o tradiție de la sfârșitul secolului al XIX-lea –, cel dintâi om bătea un par în pământ, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau case și așa lua ființă un nou sat" (6).

Acest *loc consacrat* nu fixa doar centrul simbolic al așezării (*vatra satului*). El se suprapunea „centrului lumii".

> Satul – scria Lucian Blaga – nu este situat într-o geografie pur materială și în rețeaua determinantelor mecanice ale spațiului, ca orașele; pentru propria sa conștiință, satul este situat în centrul lumii [...]. Satul se integrează într-un destin cosmic (7).

Pentru mentalitatea tradițională, prin acest topos central trece *osia lumii* (*axis mundi*) – axă în jurul căreia se organizează lumea pe verticală, axă care unește, dar și desparte palierele cosmice: „Satu' e așa în mijlocul lumii" – susțin țăranii români, în plin secol XX. „Noi așa zicem că aici e *osia pământului și a cerului*; toate-n lume au o rânduială și rânduiala asta e" (8).

Chiar termeni ca *osia pământului și a cerului* sau *crugul cerului* (rus. *crug* = „cerc") sugerează cum nu se poate mai bine devenirea circulară a micro- și macrocosmosului în jurul punctului său central. În legendele cosmogonice românești, turtița originară de pământ este extinsă circular – prin puterea magică a Demiurgului – în toate cele patru direcții ale spațiului haotic.

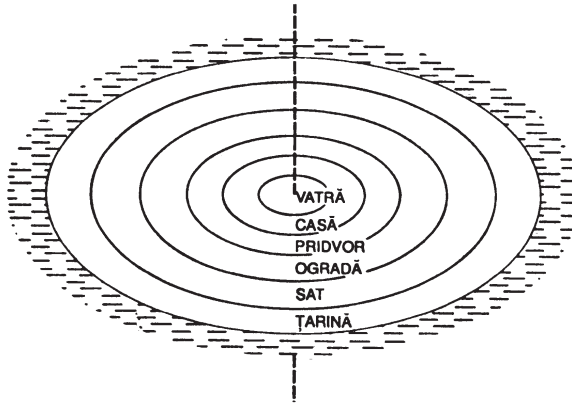
Similar, conform tradiției, mărimea și forma satului se stabileau prin tragerea cu arcul, de la stâlpul așezării, în toate direcțiile. „Tehnici asemănătoare, de pildă aruncarea securii sau a ciomagului dintr-un punct central, se foloseau și pentru determinarea formei și mărimii gospodăriilor și prisăcilor", iar „hotarele (satelor) se extindeau până în punctele unde nu se mai auzea toaca de lemn, special bătută în mijlocul vetrei satului" (9). Odată determinate *centrul* și *raza* satului, se putea stabili – de regulă prin tragerea unei brazde – *perimetrul*, hotarul „circular" al satului: *ocolul*, *ocolnița*, cum apar în vechi documente de hotărnicie, de la slav. *okolu* = „cerc" și *kolo* = „roată". „Când se înființa un sat – declarau țărani de la sfârșitul secolului al XIX-lea –, vatra satului se înconjura cu o brazdă; nimeni n-avea voie să-și pună casa afară din brazdă" (10).

3. (U)topograma satului tradițional

Sigur că a stabili modelul morfologic al unei realități complexe și polimorfe (cum este satul tradițional românesc) are dezavantajul de a simplifica și de a uniformiza realitatea modelată, dar are simultan avantajul de a-i recupera esența, altfel inefabilă. Încercările de a propune/impune un *model topografic* al satului tradițional s-au dovedit a fi utopice. Topografia unei localități este o funcție de prea multe variabile naturale și culturale. Îmi pot totuși asuma riscul de a restaura (nu de a instaura) o imagine a *satului-idee* (cum l-a numit Lucian Blaga), un *model utopografic* al satului arhaic și tradițional. Cu alte cuvinte, nu caut imaginea ideală a satului propriu-zis, ci pe cea a modului în care el era receptat prin prisma mentalității mitice a celor care îl locuiau.

Pentru individul sau familia satului arhaic, punctul central al existenței este *vatra casei*, un centru consacrat și stabilit într-un mod magico-ritual cunoscut (11). În jurul acestui „punctiform" spațiu central (unde sunt produse lumina, căldura, hrana) este organizat un al doilea spațiu cultural, cel mai intim: *casa* propriu-zisă (nu *o casă*, ci *acasă*). Solidaritatea simbolică dintre *vatră* și *casă* a generat o solidaritate semantică: termeni ca *hogeag*, *cămin*, *fum* ș.a. desemnează atât *vatra* (*cuptorul*), cât și *casa* (*camera*).

„Găoacea" locuinței este „spartă" de câteva elemente de construcție (ușă, fereastră, horn) (12) care permit comunicarea cu exteriorul, dar care – pentru mentalitatea tradițională – constituie „breșe" pe unde pot pătrunde duhurile malefice. Din această cauză, aceste „spărturi" sunt supuse unor practici speciale și specifice de protecție magică.



78. (U)topograma satului tradițional (desen de Florin Colpacci)

În jurul casei este amenajat *pridvorul* – un spațiu intermediar (în afară/înăuntru), care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în același timp și în una, și în cealaltă. Denumirea acestui „loc" este totuși semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spațială. *Pridvorul* (de la slav. *pered dvor* = „înainte de curte") este un spațiu *dinaintea curții*, și nu *dinaintea casei*, fapt care ne indică direcția centrifugă din care este receptat spațiul respectiv. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul (receptorul) care denumește *pridvorul* este înăuntrul locuinței, în „centrul" (*vatra*) casei.

Vatra, *casa* și *pridvorul* sunt înconjurate de *ogradă* (grădină, ocol), împrejmuită, la rândul ei, de un hotar material – gardul (*hortus oclusus*).

Următorul spațiu, tot (pseudo)circular și (pseudo)concentric, este cel al satului propriu-zis, compus din totalitatea gospodăriilor, caselor, vetrelor (un arhaic indicator demografic era numărul de „fumuri", deci de vetre, din care era constituit satul), la care se

adaugă construcțiile și amenajările de folosință comună: biserica, cimitirul, moara, fântânile, ulițele etc.

Ultimul hotar, (ideal) circular și concentric, delimitează moșia (țarina) satului de spațiul natural rămas în exterior. La modul ideal, satul arhaic apare ca un *spațiu cultural* avansând progresiv, în „cercuri" concentrice, dintr-un punct „central" de iradiere, în dauna *spațiului natural*. Se poate intui o ierarhizare a spațiilor concentrice eterogene, în funcție de depărtarea/apropierea lor de centru.

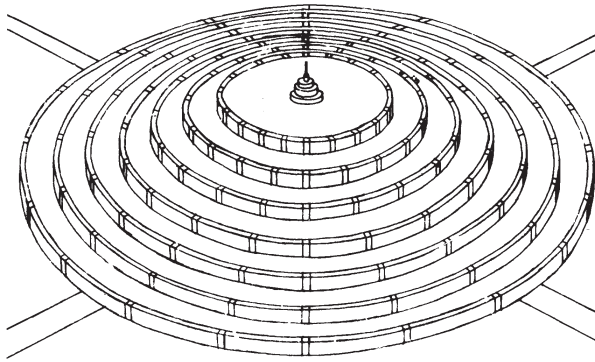
Structura „mandalică" a acestei *(u)topograme* a satului tradițional românesc nu trebuie să surprindă. „În arhitectură – scria Aniela Jaffé, o colaboratoare a lui C.G. Jung – mandala joacă, de asemenea, un rol important, dar care adesea trece neobservat. Mandala formează planul atât al construcțiilor laice, cât și al celor sacre în aproape toate civilizațiile. Ea e prezentă în planurile orașelor clasice, medievale și chiar moderne" (13).

4. Lumea de dincolo și lumea de dincoace

Ceea ce pare a fi mai important este să stabilim deosebirea calitativă dintre felul cum este receptat spațiul dinăuntrul hotarelor satului (*intra muros*) și felul cum este receptat spațiul din afara hotarelor (*extra muros*). Spațiul *intra muros* este centrat și mărginit (hotărât), cultivat și cultural, locuit și ordonat, într-un cuvânt este un *spațiu cosmizat* (în sensul pitagoreic al conceptului *Kosmos* = univers bine orânduit).

Pentru mentalitatea tradițională, ca și *Haosul* față de *Cosmos*, spațiul *extra muros* se definește prin negarea atributelor spațiului antinomic: el este ne-centrat și ne-mărginit (ne-hotărât), ne-cultivat (*locus in-cultus*) și ne-cultural (natural), ne-locuit și ne-ordonat, într-un cuvânt este un *spațiu ne-cosmizat, haotic*.

> Ceea ce caracterizează societățile tradiționale – scria Mircea Eliade – este opoziția subînțeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc și spațiul necunoscut și nedeterminat care îl înconjoară: primul este „Lumea" (mai precis: „lumea noastră"), Cosmosul; restul nu mai e un Cosmos, ci un fel de „altă lume", un spațiu străin, haotic, populat de larve, de demoni, de „străini" (14).



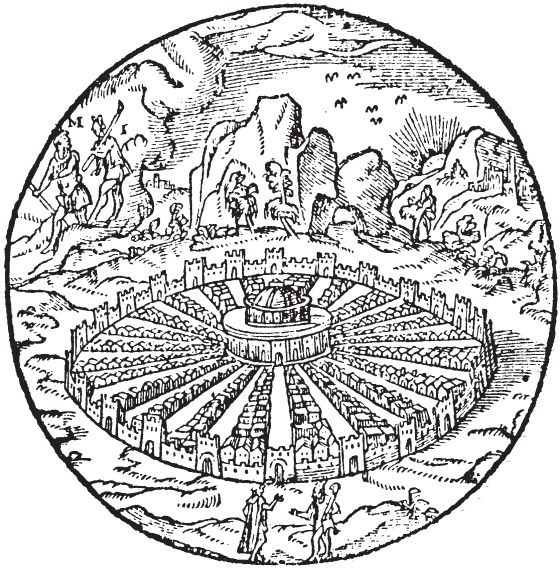
79. Tommaso Campanella, *Civitas solis*, 1602
(reconstituire grafică după text)

La limită deci, și numai în sensul unei astfel de abordări, polaritatea *Natură-Cultură* se înrudește cu polaritatea fundamentală *Haos-Cosmos*. Privit astfel, satul pare a fi o *insulă cosmizată* într-un noian de *ape haotice*, un teritoriu smuls naturii sălbatice și supus normelor socio-cultural-economice. Privit mai nuanțat, satul apare ca fiind un spațiu *superior cosmizat* față de cel natural din jurul său, care – nebeneficiind de acțiunea demiurgică a omului – rămâne un spațiu *inferior cosmizat* și, ca atare, mai haotic.

De aceea, spre deosebire de sat, spațiul din afara hotarelor lui este, pentru mentalitatea mitică, o „lume de dincolo", unde sălășluiesc nu numai fiarele sălbatice, dar și balaurii și ielele, demonii bolilor și duhurile rele, o lume nehotărâtă (la propriu și la figurat), nesigură, necunoscută, străină, ostilă chiar, o lume a tuturor virtualităților și latențelor (15). Această situație este sesizabilă în chiar declarațiile țăranilor români de acum doar câteva decenii: „În hotar merge omul liniștit, merge ca pe locu' lui; n-are de ce se teme. Hotarul e așa ca o îngrădire ce cuprinde satu-ntreg. Hotaru nost e satu nost". În schimb, „Cine a trecut hotaru nu mai e la el acasă. Dincolo e altceva și nu știi ce; poate-i o lume bună, poate nu. Eu știu că de trec [hotarul] nu mă mai simt bine; am așa o teamă" (16).

5. *Urbi et orbi*

Glosând pe marginea atributelor mitice și simbolice ale hotarelor și ale zidurilor orașelor, Mircea Eliade conchidea: „Mult înainte ca ele [= zidurile orașelor] să fie construcții militare, ele constituiau un mijloc de apărare magică, pentru că ele delimitau, în mijlocul unui spațiu «haotic», populat de demoni și fantome, un spațiu închis, un teritoriu care fusese organizat, cosmizat, cu alte cuvinte prevăzut cu un «centru»" (17).



80. *Cetatea ideală*, imaginată de Anton Francesco Doni (în cartea *I Mondi*, 1552; ilustrație la ediția franceză, *Les Mondes Célestes*, 1578)

Marele prestigiu atribuit hotarului în cadrul locuirii tradiționale este evident. Hotarul care delimitează localitatea devine localitatea însăși: „Hotaru nost e satu nost". Un demers de arheologie lingvistică este în măsură să dezgroape relicve care evidențiază această mentalitate arhaică. Mulți dintre termenii care desemnează

localitatea au ca rădăcină sau sunt înrudiți cu termeni care desemnează *hotarul*: vezi relația dintre alb. *fšat*, rom. *sat* (vechi rom. *fsat* în *Psaltirea Scheiană*) și lat. *fossatum* = „șanț, brazdă înconjurătoare"; dintre sl. *grad*, rus. *gorod* („oraș") și vechi sl. *gradu* = „zid, îngrăditură", rus. *ograditi* = „a îngrădi" (de unde și rom. *gard*, *grădină* etc.); dintre celt. *dunum* („oraș"), engl. *town* („oraș") și germ. *Zaun* („gard"); dintre lat. *urbs*, *urbis* („oraș") și *urbo*, *are* = „a trasa brazda de împrejmuire" și *orbis* = „cerc".

Ceremonia întemeierii orașului Roma, de pildă, este cunoscută din relatările istoriografilor și mitografilor antici (Titus Livius, Plutarh, Ovidiu). Plutarh notează faptul că Romulus a fost inițiat în „misterul" întemeierii unei localități de dascăli etrusci, după vechi „datini și scrieri sfinte" ale acestora. El a săpat întâi o groapă (*fossa*), pe care a numit-o *mundus* (lumea), peste care a edificat un altar (*ara*) (Ovidiu, *Fastele*, IV, 821-825). „Apoi, în jurul lui ca centru, în formă de cerc, a tras marginile cetății" cu plugul, ridicându-l de la pământ și întrerupând brazda în locurile prevăzute pentru edificarea porților orașului (Plutarh, *Romulus*, XI).

Episodul asasinării lui Remus – care a trecut în batjocură peste brazda circulară a viitorului oraș – are rostul de a sublinia sacrilegiul inadmisibil comis de Remus și, nu mai puțin, caracterul strict magic al hotarului. Pentru că, sărind „peste un loc interzis și consacrat", „sfânt și inviolabil" – scrie Plutarh –, Remus a vrut să-l transforme într-un „loc profan" (*Quaestiones romanae*, 27). Romulus, eroul eponim, și-a dublat această crimă rituală și exemplară cu un blestem magic: „Așa să piară de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine" (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 7).

6. Magia și mitologia hotarului

Din perspectiva din care am abordat problema locuirii tradiționale, ar fi obligatorie reconstituirea arhaicelor valențe (nu atât economico-sociale, cât mito-rituale) atribuite hotarelor, menite să concilieze cele două tipuri de spații calitativ diferite. Dar să le și delimiteze, protejând „spațiul cultural" (*intra muros*) de eventualele manifestări malefice provenite din „spațiul natural" (*extra muros*). În cadrul restrâns al acestui eseu, nu pot trece în revistă

totalitatea riturilor, practicilor magice și cutumelor juridice care atestă valențele magico-rituale atribuite hotarului de mentalitatea rurală. Voi puncta doar câteva dintre ele:

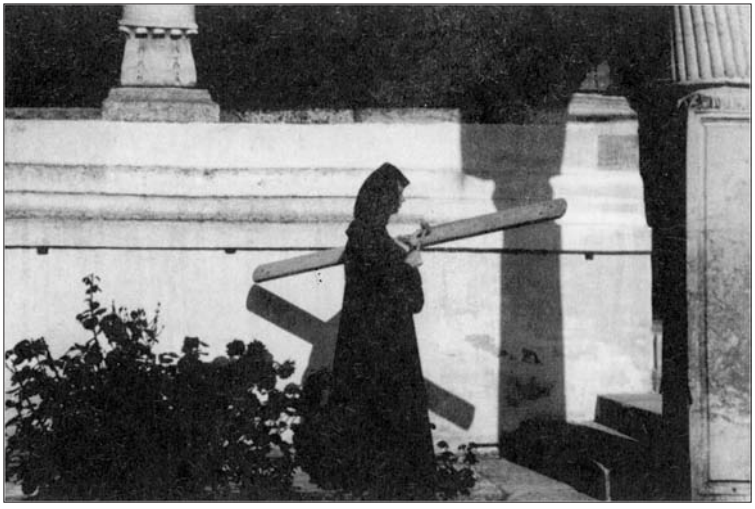
a) *Rituri și gesturi magice practicate la traversarea unui hotar*, la trecerea printr-o poartă/ușă, peste un prag; într-un cuvânt, dintr-un spațiu într-altul calitativ diferit. La începutul secolului XX, antropologul belgian Arnold Van Gennep le includea în marea categorie a „riturilor de trecere", împărțindu-le în trei categorii: *rituri de separare* (de spațiul părăsit), *rituri de trecere* (dintr-un spațiu într-altul), *rituri de încorporare* (în noul spațiu) (18). Iată câteva supraviețuiri relictuale: descoperirea capului și descălțarea la intrarea într-o casă sau într-un templu ori într-un spațiu consacrat („Descalță-te de sandalele tale, fiindcă locul pe care stai tu, în fața mea, este pământ sfânt!" – *Ieșirea*, III, 5), trecerea miresei în brațe peste prag, călcarea cu piciorul drept într-un spațiu nou (24), primirea cu pâine și sare, facerea semnului crucii la trecerea peste hotar, spargerea unei oale de lut pe prag la scoaterea unui defunct din casă, credințe legate de „ieșirea cu plin/ieșirea cu sec", interdicția de a te întoarce din drum: „Dacă plec la drum, nu mă întorc (că nu e bine) – crede țăranul român –, da' și dacă nu mă întorc și de-am gândit [să mă întorc], tot nu e bine" (19); sau interdicția de a privi în urmă – cazul lui Orfeu, dar și al nevestei lui Lot: „Femeia lui Lot s-a uitat îndărăt și s-a prefăcut în stâlp de sare" (*Facerea*, XIX, 26).

b) *Practici și cutume juridice*: înfrățirea la hotare, baterea copiilor la hotare, jurământul la hotare (eventual, „cu brazdă de hotar pe cap"), judecata la hotare, pedepsirea sau omorârea la hotare etc. „Hotarul, în conștiința juridică a țăranului român – scrie Romulus Vulcănescu –, reprezintă o instituție de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute și explicate multe din aspectele arhaice ale legii țării sau obiceiului pământului" (20).

c) *Practici magico-medicale*: „vânzarea" copilului bolnav prin fereastră, culegerea plantelor cu virtuți magico-medicinale „de la hotare" sau din afara acestora (din „pădurea surdă", unde nu se mai aud zgomotele satului), folosirea în practicile rituale care însoțeau descântecele a pământului, apei sau pietrelor aduse „de la hotare", amenințarea demonilor bolii cu virtuțile magice ale hotarului („Cu hotar te hotărăsc,/ De la [cutare] te gonesc") și

alungarea acestora în afara hotarelor satului, în „pustietăți": „unde popa nu toacă,/ unde fata nu joacă,/ unde în răscruce/ nu e stâlp să urce" sau „unde Dumnezeu nu se pomenește,/ unde diavolul locuiește".

d) *Obiecte și gesturi apotropaice la hotare*: înfigerea uneltelor/ armelor în *pragul casei*, pentru îndepărtarea furtunilor și grindinei, practica evreiască de a monta pe canatul ușii *Mezuza* (crezul mozaic caligrafiat pe pergament), ungerea de către vechii evrei a canatului ușii cu sângele mielului pascal (*Ieșirea*, XII, 7), stingerea de către creștini a lumânării de Paști de pragul de sus al ușii, punerea la uși a potcoavelor găsite, frecarea cu usturoi a canatului ușilor și ferestrelor pentru protecția împotriva strigoilor în noaptea de Sf. Andrei, interdicția de a călca pe prag (21), punerea capetelor de animale (de cal) deasupra ușii (porții) sau în parii gardului pentru îndepărtarea duhurilor rele, expunerea „cămășii ciumei" la hotarul satului pentru alungarea demonului bolii, edificarea la hotare sau răscruci a „coloanelor cerului", crucilor, troițelor etc.



81. Înconjurarea bisericii cu toaca mobilă. Ritual circumambulatoriu (Mănăstirea Horezu, 1990) (foto Gabriel Căciulă)

e) *Ceremonii și rituri circumambulatorii*. Valențele magice ale diverselor tipuri de hotare nu sunt considerate a fi imuabile;

periodic sau în timp de criză, atributele hotarelor trebuie regenerate: se înconjoară casa sau ograda pentru a o feri de grindină, trăsnete, foc etc., se înconjoară satul, în stare de nuditate rituală, sau se retrasează brazda hotarului pentru a apăra localitatea de demonii vreunei molime, de secetă, de cotropitori etc. (o astfel de ceremonie anticiumă este atestată într-un sat din Moldova la 1647; *cf.* 22), se înconjoară biserica, bătându-se în toacă. Un frumos și semnificativ ritual de circumambulațiune este cel care se bazează pe valențele apotropaice și purificatoare ale actului narativ. Culeasă la sfârșitul secolului al XIX-lea, o credință populară sună astfel: „Cu o poveste bine spusă și frumos încheiată se înconjură casa de trei ori, ca o pavăză, de nu poate nici un rău străbate" (23).

7. În loc de concluzii

Aceasta este povestea cu care v-am înconjurat de trei ori și sper să aibă asupra domniilor voastre aceleași efecte benefice.

Note

1. Organizatorii acestei sesiuni de comunicări au fost arhitecții Mircea Enache, Florin Colpacci și Mihai Popescu.
2. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974, p. 373; ediția românească: *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 342.
3. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903, p. 15 (reed. Editura Polirom, Iași, 1998).
4. *Legende populare românești*, ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981, pp. 90-91; vezi și pp. 245-246.
5. Vezi Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989, pp. 84-95 și 121-125. Vezi *supra*, subcapitolele „Toaca lui Noe și Toaca lui Dumnezeu" și „Paltinul cosmic".
6. Ion Ghinoiu, „Considerații etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a așezărilor", în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 2, 1979, pp. 197-204.

7. Lucian Blaga, *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972, pp. 33-47.
8. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 91.
9. Ion Ghinoiu, art. cit.
10. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976, p. 137.
11. Vezi comunicările prezentate în cadrul sesiunii științifice *Vatra în universul satului românesc*, organizată la Muzeul satului și de artă populară, București, 18-19 mai 1984.
12. Într-o abordare mai amplă și mai detaliată s-ar cuveni să fie discutate valențele magico-simbolice ale acestor elemente de construcție: *hornul*, *fereastra*, *ușa* (cu un loc special: *pragul*).
13. Aniela Jaffé, „Symbolism in the Visual Arts", în vol. Carl Gustav Jung (ed.), *Man and His Symbols*, Aldus Books, Londra, 1979, p. 242.
14. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1983, p. 28.
15. Pentru sensurile filosofice ale conceptului de *hotar*, vezi Gabriel Liiceanu, „Despre hotar și hotărâre", în *Viața Românească*, nr. 2, 1990, pp. 15-19.
16. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 42.
17. Mircea Eliade, *Patterns...*, ed. cit., p. 371; ediția românească, p. 340.
18. Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, Londra, 1977, pp. 15-25 (vezi și *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Editura Polirom, Iași, 1996).
19. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 58.
20. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București, 1970, p. 193.
21. Pentru mitologia și ritologia pragului, vezi James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Harry Kuller, Editura Scripta, București, 1995, cap. VI, „Păzitorii pragului", pp. 187-196.
22. *Codex Bandinus*, ed. V.A. Urechia, Litografia Carol Göbl, București, 1895, p. LVII. Vezi și Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989, pp. 192-193.
23. Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1204.
24. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1997 (ediția a II-a: 1998), capitolul „Stânga *vs* Dreapta. Farmecul discret al dihotomiei", pp. 267-282.

Tabelul ilustrațiilor

1. *Uroboros*. Balaurul primordial înghițindu-și coada. Alegorie alchimică privind transformarea Haosului în Cosmos și a mercurului în aur (miniatură, manuscris din secolul al XVI-lea)..... 12
2. Zeul Vișnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea) 33
3. *Sf. Anton atacat de demoni* (gravură) (Martin Schongauer, cca 1470-1475) 47
4. „Iadul" (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1847) 53
5. Ciuma cu trup de femeie, legată cu lanțul de Sf. Haralambie (icoană pe sticlă, detaliu) (Valea Sebeșului, secolul al XIX-lea) 60
6. Potopul (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843) 75
7. Animalele intrând în arca lui Noe ca o casă plutitoare (gravură germană din secolul al XVI-lea) 79
8. Arcă, reprezentare creștină (graffito, biserică rupestră, Basarabi, Dobrogea, secolele VIII-IX e.n.) (desen după original de Decebal Scriba) 80
9. „Prin această corabie se închipuie catolicească bisearică a lui Hristos" (icoană românească pe sticlă, 1859) 81
10. Arca lui Noe, o casă plutind pe apele primordiale populate de ființe fantastice (gravură germană din secolul al XV-lea) 83
11. Noe construind arca (gravură germană din secolul al XV-lea) 87
12. Noe bătând toaca în fața arcei (frescă, din Bârsana, Maramureș, 1806) (desen după original de Adrian Șuștea) 89

13. Pagina finală a prefeței lui Simeon Florea Marian la *Botanica poporană română* (manuscris) (Suceava, 1870) 138
14. Arbori consacrați la români (*apud* Romulus Vulcănescu) ... 153
15. Toacă de paltin fixă (Mănăstirea Horezu, 1990) (foto Gabriel Căciulă) 155
16. Pasărea-suflet reprezentată în vârful crucii de pe mormânt (județul Mehedinți) 162
17. Expunerea cadavrului pe platformă (indieni nord-americani, tribul Crow) 169
18. Diavolița Avestița legată cu lanțuri și ținută de păr de Sf. Mihail și Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307) 176
19. Zeița Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (gravură) (Vincenzo Cartari, 1647) 212
20. Drumul prin nori al Sfântului Ilie (icoană românească pe sticlă din secolul al XIX-lea) 226
21. „Marea desfrânată" ținând în frâu fiara cu șapte capete și zece coarne (*cf. Apocalipsul Sf. Ioan*, XVII; miniatură dintr-un manuscris spaniol de la începutul secolului al XIII-lea) 228
22. Preoteasă traco-getă cu pateră și balaur tricefal (plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.) (desen după original de Adrian Șuștea) 234
23. Preoteasă traco-getă călărind un balaur hipocefal (plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.) (desen după original de Adrian Șuștea) 235
24. Preoteasă cu doi șerpi (Cnossos, Creta, 1600 î.e.n.) 239
25. Preoteasa Pythia cu doi șerpi (reprezentare din secolul al XIX-lea) 239
26. Vrăjitoare arse pe rug. Una dintre ele este salvată din flăcări de un dragon înaripat (gravură germană, 1555) 255
27. Reprezentare naivă a *Judecății de Apoi* (icoană românească din secolul al XVIII-lea) 259
28. „Răvaș de leac". Descântec-talisman de brâncă (Oltenia, secolul al XIX-lea) 275
29. „Cartea [piatra] solomonarilor", 1840 278
30. Talisman reprezentându-l pe Solomon-Sisinios (în postura Sf. Gheorghe) străpungând cu lancea

cruciată un demon jumătate șarpe, jumătate femeie (Europa de Sud-Est) 284
31. „Samson au despicat gura leului" (frescă, Biserica Păulești, Vâlcea, cca 1830) 323
32. „Frate" (Soarele) și „soră" (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică) (*Scrutinum Chymicum*, 1617) 337
33. „Frate" și „soră" legând balaurul (alegorie alchimică) (*Aurora consurgens*, secolul al XIV-lea) 338
34. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuțite înfipte în trup, șarpele-balaur este legat de gât de un personaj feminin și de coadă, de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.) 339
35. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749) 340
36. Sf. Marcel ținând dragonul în lesă și lovindu-l cu cârja episcopală 341
37. Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut (gravură) (Albrecht Dürer, 1498) 344
38. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidențiază caracterul erotic al relației dintre inorog și fecioară 347
39. Vânători ucigând unicornul ținut în brațe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea) 348
40. Fecioara răpunând leul, în postura clasică a lui Samson (carte de divinație *Tarot*) 349
41. Samson răpunând leul (gravură de Israhel van Meckenem, 1475) 349
42. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească; *apud* Victor Brătulescu) 351
43. Sf. Gheorghe și fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France)..... 353
44. *Sf. Gheorghe și balaurul legat de fecioară* (detaliu) (pictură de Paolo Ucello, 1456) 354
45. Sf. Martha legând dragonul Tarasque 357
46. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ținut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643) (desen după original de Adrian Șuștea) 358

47. Dragonul și Labirintul (gravură din cartea *De Labyrintho* de Stabius, Nürnberg, 1510) 359
48. Dragonul în centrul Labirintului (gravură italiană) 360
49. Cu ghemul și spada, Ariadna și Tezeu în centrul Labirintului (gravură din cartea *De Labyrintho* de Stabius, Nürnberg, 1510) 361
50. „Jertva lui Avraam" („Avraam și-a întins mâna și a apucat cuțitul ca să junghie pe fiul său"; *cf. Facerea*, XXII, 10) (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843) 384
51. „Sf. Arhanghel Mihail" (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843) 389
52. Mandragora antropomorfă, mascul și femelă (gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491) 419
53. Mandragora antropomorfă dezrădăcinată de un câine (după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.) 420
54. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă (gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491) 422
55. *Bacchanalia*, orgie dionisiacă (gravură de Andrea Mantegna, cca 1490) 454
56. Prepararea unguentului vrăjitoarelor (gravură de Hans Baldung, 1514) 472
57. Vrăjitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare" la Sabat călare pe o coadă de mătură (gravură de François Quevedo, secolul al XVIII-lea) 474
58. Portretul lui Paracelsus (gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567) 482
59. Johann Martin Honigberger în costum oriental (gravură realizată de artistul austriac Karl Mahlknecht, 1835 483
60. Boier din Moldova (acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea) 497
61. Evreu hasid din Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu) împreună cu soția sa (gravură, Paris, 1846) 501
62. Odaliscă fumând din ciubuc (ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea) 508
63. Marele boier muntean Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan (gravură după Ch. Doussault, cca 1843) 513
64. Logofăt sau secretarul Divanului din Țara Românească (acuarelă, 1830) 514

65. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri și vas de afumare cu ambră (ilustrație din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828) 516
66. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhang*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka* (gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852) 517
67. *Odaliscă* (aducând narghilea și ciubuc) (desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Național de Artă al României) 518
68. Constantin Daniel Rosenthal, *Vanitas* (ulei pe pânză), 1848, Muzeul Național de Artă al României 520
69. *Scriitor romantic căutându-și inspirația în hașiș* (Școala franceză, cca 1849, Musée de la Ville de Paris / Archives Charmet / The Bridgeman Art Library) 522
70. „Și a pus Adam nume tuturor dobitoacelor” (frescă, Mănăstirea Sucevița, 1595) 546
71. ‘Ibadat Khana, palatul disputelor teologice, ridicat de Akbar Han în 1575 la Fatehpur (India) (vedere exterioară) (fotografie de Andrei Oișteanu, 2007) 553
72. ‘Ibadat Khana (vedere interioară). Pe vârful stâlpului din centrul palatului stătea suveranul, iar pe margine, împrejurul lui, stăteau teologii care participau la disputa interconfesională (fotografie de Andrei Oișteanu, 2007) 554
73. Alfabetul îngerilor 557
74. *Copacul sefirotic* (gravură din *Oedipus Aegiptiacus* de Athanasius Kircher, Roma, 1562) 560
75. „Arborele alchimic” (gravură din *Gloria Mundi. Musaeum Hermeticum*, Frankfurt, 1749) 561
76. „Am luat cartea din mâna îngerului și am mâncat-o” (gravură de Albrecht Dürer, 1498; detaliu) 563
77. „Skara kare o au văzut Iakov (*Facerea*, kap. 28, stih. 12)” (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843) 567
78. (U)topograma satului tradițional (desen de Florin Colpacci) 579
79. Tommaso Campanella, *Civitas solis*, 1602 (reconstituire grafică după text) 581

80. *Cetatea ideală*, imaginată de Anton Francesco Doni (în cartea *I Mondi*, 1552; ilustrație la ediția franceză, *Les Mondes Célestes*, 1578) 582
81. Înconjurarea bisericii cu toaca mobilă. Ritual circumambulatoriu (Mănăstirea Horezu, 1990) (foto Gabriel Căciulă) 585

Index tematic

A

Abaris 215-217, 238
Abracadabra 276
Abraham 549-550, 556-557
Adam 101, 272, 276, 366, 494, 545--547, 551, 557, 561, 564, 568, 572
Adapa 103, 209, 400
afrodiziac 420, 423-425, 430, 433, 486-487, 510
Ahelaos 360
Ahriman 30, 41-43, 57
Alah 209, 468
alăptarea pruncului de un animal 556
alchimic 12, 337-338, 340, 348, 365, 561-562
Alexandru cel Mare 232-233, 319
alun 96, 145, 147-148, 156-157, 229, 242-243, 535
Amfion 107-108
Amirani 85, 556
Amirani (Aram-Xut'u) 371
amorțirea/paralizarea demonului 41, 43, 56-58, 407
amuletă 175, 265, 274-279, 284, 420. *Vezi și* talisman
An Nou 40,43
andreon (templul bărbaților) 446
Androgeu 333
androginie 336, 338, 369, 421
Andromeda 210, 338-339
animale psihopompe 182
Anșar 46
Antofiță 20, 49, 60, 487
Anu 46, 48, 209
apele primordiale 33, 68, 83-85, 102, 143-144, 242, 343
Apollo 214-217, 238, 321, 332, 458, 461-462
Apophis 299, 402
appetitus mortis 429
Apsu 28, 57, 79, 82, 129
Arachne 317, 371
arbore
  antropogonic 119, 129, 143
  blestemat/binecuvântat 148, 155, 179-180, 185, 193, 198
  consacrat 99-100, 103, 106, 109--110, 112-113, 118, 127, 129, 139, 145, 147, 151-155, 242
  consubstanțial cu omul 171
  cosmic 20, 102-106, 111, 127, 139, 144-145, 155, 158, 161-162, 174, 400
  cosmogonic 143, 162, 192
  crescut din trupul defunctului 37, 95, 163, 166, 190
  al cunoașterii 135, 494, 561, 564, 568
  funerar 154, 158, 160-161, 169, 171-173, 190, 192

de inițiere 143-144
interogat de erou 178-179, 181, 185, 195
de înfrățire 182
de învestire (a noului conducător) 147-149, 151, 155
de judecată 147-150, 155, 197
lăcaș al zeului/demonului 99, 111, 140-141, 143, 151, 155, 183--184
magico-apotropaic 96, 155-158, 191
de naștere 130, 171
de nuntă 143, 171
de pomană 161, 171
psihopomp 102, 174-186
de sacrificare (a vechiului conducător) 146, 149-150, 166
sacru 99-101, 103, 105-106, 109--110, 112-113, 127, 129, 132, 137, 139, 141, 145, 147, 151-155, 162, 163, 335, 343
de spovedanie 141, 147
suplicatoriu 147
trăsnit 148
al vieții 102, 183, 568
arcă (luntre, corabie) 74-75, 78-91, 93-97, 99-100, 103-109, 111-113, 116, 120-122, 124, 126, 128-132, 134-135, 139-140, 155, 314, 334, 361, 400, 478
argea 181-182, 135
Argo 81, 93, 100, 126
argonauți 57, 81, 214, 238, 240
Ariadna (și firul Ariadnei) 226, 309, 313, 315-318, 328, 335, 337-339, 360-361, 368
arici 312, 363
Aristeas 217
arme/mijloace magice 55-56, 243--244, 250
arme/mijloace războinice 55, 76, 241, 319, 324, 327, 336, 406
arme/unelte consacrate 76, 101, 106, 113, 242, 327
arțar 137-138, 145, 156-157, 162, 190, 193, 195. *Vezi și* paltin
Artemis 210-211, 238, 240, 300, 386, 411
arvun 44, 145, 147
Asklepios 461-462, 532
Asmodeu 279, 329
aspidă 111, 329, 489
Astarteea (Asherah) 286
Asterios 309-310
Atena (Minerva) 100, 118, 127, 317, 320
Atis 111
Atlantida 332-333
Avestița 59, 174, 176, 178, 185, 191
axis mundi 119, 162, 194, 577

B

Baal 47-48, 209, 221
Baal-Hadad 47, 56, 225, 298, 405
bacante/menade 457-458
Bacchus 455-456, 461-464
balaur (șarpe) 12, 15-16, 30-33, 44-45, 49, 51, 57-59, 62, 68, 70-71, 73, 77, 96, 102-103, 118, 152, 180, 199-200, 203, 206, 208, 210-212, 214-215, 218-228, 230, 232-238, 241-245, 248, 250, 252, 267, 271-273, 279, 281, 284, 287--288, 297-301, 308-309, 315, 320, 327, 329, 334, 336, 338-360, 365--372, 385, 397-399, 402-403, 405, 430, 435, 489-490, 535, 539, 546, 569, 581
al furtunii/acvatic 219-221, 224, 227, 242, 244, 365, 398
hipocefal 235-236

încolăcit 48, 298, 359-360, 366
tauromorf 334, 369
basilisc 111
Belerophon 229
Bel-Marduk 15, 46, 55, 82, 129, 220, 299, 307, 311, 319
Bendis 211, 237-238, 240, 300
Beowulf 49
beție rituală 452, 454, 456, 460
bogomili(sm) 13, 16, 68, 124, 175, 178-179, 191, 450
Boreas 215-216, 295
bou(r) 28-29, 139, 174, 322, 326, 331, 343, 345-347, 367-368, 372, 391, 401-403, 405-406, 475. *Vezi și* taur
brad 18, 28, 96, 99, 122, 127, 137, 141, 144, 147-148, 158-159, 171, 173-174, 180, 182, 185, 187, 192, 198
Brahma 271, 370, 559
Brain 361
Brâncoveanu (baladă) 166, 198
brâu/centură 58, 151, 173, 225, 230, 298, 312, 334, 342, 352, 355-356, 372-373, 503
broască 84, 243
bufniță 213
buricul pământului 576-577

C

Cabala/cabaliști 288, 549-550, 552, 562, 564
Cadmos 360, 457
cal năzdrăvan 210
calea rătăcită 371
calea spre dreapta/stânga în lumea de dincolo 159, 184
Calipso 101
Callicanțari 18
Caloian 378, 384
camera interzisă 272
canabis 435, 437, 439, 459, 492, 494, 517
capul balaurului (fiarei) ca trofeu 111, 118, 225, 241, 244, 327, 331, 334
carnaval 25
Cartea [înțelepciunii] lui Dumnezeu 271-272, 557-558, 561-562
carte 159, 218, 225, 233, 251-252, 257, 271-273, 277-283, 286-288, 302, 359, 361, 399, 417, 446, 484, 451, 541, 546, 557-558
magică 159, 251
sacră (a lumii) 218, 560
lui Solomon 251, 282-283, 286, 557-558
solomonarului 225, 251-252, 271, 273, 278-281, 286-288
vieții (ursitei) 302
carte-copac 559-562
carte-hrană 562-565
carte-templu 565-566
casă (locuință) 11, 20-22, 38, 78--80, 82-83, 86, 88, 91-92, 97, 101, 112, 114, 121-122, 127, 130, 132, 135, 146, 156-158, 189, 193, 199, 202, 204, 303, 331, 346, 386, 388, 395, 447-448, 473, 475, 516-518, 577-579, 584, 586
talpa (temelia) casei 99, 119, 132
castan 152, 159
castitate 127, 202-203, 233, 356, 373
căderea în Infern 30, 104, 569
călători prin nori (văzduh, cer) 204-206, 208, 211-212, 215, 218, 221, 405
călare pe balauri (pe alte ființe) 206, 208, 213, 227, 235-237, 248, 271, 300, 343, 359, 405-406, 473, 509

în car tras de balauri (de alte ființe) 55-56, 208, 211-212, 226, 238, 337
călăuză în labirint 166, 308, 310, 313, 316
călăuză în lumea de dincolo 30, 158, 181, 184, 198, 476, 481
călin 86, 111-112
călușari 301, 465, 470
căsătorie erou-eroină salvată 338, 356
centrul
apei 241, 577
cetății 322, 355, 361
construcției 99-101, 110
lumii 20, 84, 103-104, 111, 118, 143, 380, 577
satului 118, 134, 197, 577-579. *Vezi și* vatra satului
Centrum mundi 302, 577
cerb 152, 302, 320, 322, 343
Cerber 57, 320, 329, 476
cerul aproape de pământ 21, 53--54
chiparos 184
circumambulațiune rituală 229, 318, 326, 420, 518
Ciubăr-Vodă 280-281
ciumăfaie 425-428, 448-449, 472, 474, 506, 523
coloana cerului 96, 99, 132, 162, 174, 585
coniunctio oppositorum 336, 348
corabie 74-75, 79-81, 83, 85-86, 95, 99-101, 103, 106-109, 111--113, 121, 124, 126, 130, 134--135, 314, 334, 400, 478
cosmocrator 15, 18, 165, 271-272, 311-312, 559
cosmogonie 11, 15, 18-19, 28, 32--34, 38, 44-45, 52-53, 56, 61-62, 68, 76, 82-85, 96, 105, 107-108, 118-119, 127, 129, 131, 142-144, 162-163, 192, 219-220, 241-242, 245, 272, 298-299, 307-308, 311--312, 322, 336, 338, 343, 360, 363, 472, 560, 577
cosmos 11-12, 17-19, 24, 26-27, 32, 35, 38, 40-41, 44, 49-50, 61, 63, 83-84, 86, 94, 96, 98, 103, 105, 108, 112, 134, 143, 174, 220, 224, 272, 307-309, 311, 313, 336, 346, 360, 380, 398, 577, 580-581
Cosmos și Haos 15, 325
Crăciun 17-19, 23-26, 39-40, 44, 62, 70, 143, 380, 477
bătrânul Crăciun 21, 273
creștinism popular 14, 73, 255
cruce 77, 118, 247, 549. *Vezi și* lemnul crucii
crugul cerului 577
cuc 69, 106, 125, 369
cucută 425-427, 472
Cyrus 556

D

daimon silvestru (al vegetației) 112, 114, 118, 121, 132, 151, 183
Daniil Sihastrul 110, 116-117, 140
decapitare rituală 382-388
decapitare 167, 220, 382, 384-386
a balaurului (fiarei) 58
Deceneu 117, 226, 442, 452-457
Dedal 306-307, 309, 313-315, 318, 327, 370
Demetra (Ceres) 100, 127-129, 481
demonofobia 48, 50, 69
dendromitologie 137, 148, 152, 186, 418
deprivare senzorială 446
Derzelates (Darzales) 238
descântece (cuvinte magice) 12, 45, 55, 57-59, 63, 70, 96, 106-108,

113, 142, 152, 156-157, 179, 185, 190, 193, 211, 216, 219, 222, 226, 229, 238, 240, 244, 251, 255-256, 261, 265, 273-275, 277, 282, 286, 297-298, 300, 302, 318--319, 328-329, 345, 379-382, 397--400, 402-404, 406, 408, 416, 462, 489-490, 510, 558, 584
descensus ad inferos 180. *Vezi și katabasis/anabasis*
deschiderea cerurilor 20, 251, 384
desfrâu 453
ritual 19, 23-27
Deucalion 86, 98
deus otiosus 34, 52
Diana 238, 240, 301, 465
Dionysos 274, 450-452, 454, 456--460, 462, 479
dispute teologice 548-550, 553--555, 572-573
doica mută 556
drac (demon) 15-17, 28-32, 34, 40-48, 50-51, 54-61, 71, 76, 84, 87, 95-97, 101-103, 111, 119, 129, 131, 155-156, 158, 174-175, 177-178, 180-181, 193, 208-210, 213, 218, 221, 224, 228-229, 242, 251, 253, 258, 260, 263-264, 270--273, 276-280, 282-284, 286, 288, 297, 303, 307, 318, 343, 360, 372, 399, 402, 406-408, 421, 450, 466, 478, 487, 491, 496, 539, 558-561, 580, 582, 584-586
duh de mare 243
Dyaus 221

E

Ea 46, 57, 79, 82-83, 209, 400
edificarea (construcției, cosmosului) pe cale magică 93, 96, 99, 101, 108, 116, 131, 576, 583, 585
Egeu 306, 318, 334, 362, 372
Eliah 74, 209
Empedocle 216-217
Enea 476
Enki 32-33
Enkidu 104, 106, 330
Enlil 15, 48, 271, 559
Enoh 128, 557, 562
Eolus 210
Epaminonda 108
epuizarea zeului demiurg 34-35
Erebos 37
erou autentic/fals 31, 38, 50
erou civilizator 371, 556
Erysichthon 129
Europa 332, 343
Eva 272, 366, 494, 546-547, 561, 564, 572
exorcism 96, 260, 276, 282, 407, 491
expunerea bolnavului sub copac 154
expunerea cadavrului (suprateranǎ, la înălțime, în copac) 166--167, 172, 195
expunerea pruncului (pe apă) 85

F

Facerea lumii 108, 560
fag 147, 159, 173
fahrende schüler 246
fată sălbatică 152, 194
Faust și Mefistofel 285
fărtat/nefărtat 131-132, 220, 308-309
fântână 31, 115, 147, 159, 161, 183, 227, 296, 300, 356, 385
fecioara legând balaurul (demonul, monstrul) 59, 318, 344, 350, 352-355, 357, 359
fecioara, victimă a balaurului (demonului, monstrului) 180, 208, 227, 327, 339, 343-344, 347, 354

Fenrir 318, 347
fier (apotropaic, descântat) 18, 59-60, 73, 75-77, 91, 106, 113, 233, 242, 333, 387
fir 311, 314-318, 339. *Vezi și* legături, Ariadna
fluier (bucium) 108, 156, 167, 171--172, 190-191
frasin 102
frate-soră 37, 329, 337-338, 346
frâu magic 200, 221, 225, 237, 241, 244, 343, 373. *Vezi și* legarea...
furarea (ascunderea, înghițirea) astrelor 15-16, 19, 22, 30, 44-45, 49, 51-52, 54, 58, 61, 63, 213, 224, 339,407
furor heroicus 429
furor religiosus 445, 454, 459
furtună 11, 45, 47, 56, 73, 77-78, 103, 126, 130, 157, 174, 201, 208-210, 214-216, 218-219, 221, 223-227, 241, 244-245, 265, 274, 297-298, 372, 385-386, 390-392, 396-400, 402, 404-408, 558, 585

G

Galerius 230-233, 299
gâsca de aur 112, 114, 126
Gebeleizis 221
genius loci 132
ghem 226, 308, 310-314, 317-318, 360-361
Ghilgameș 29-30, 51, 102-106, 135, 330-331, 360, 400
Ghilló (Ghillu) 178, 266
glugă 167-168, 171-172, 405
Glykon 360
golem 564
gonitor de nori 77, 248, 264-266
Gordius 319
Gorgona 111, 118
gorun 171, 196
Grabancija dijak (Garabancia diák) 247, 268-270
greșeală rituală 39, 113, 129
grindină 45, 77, 214, 221, 223, 225, 229, 244, 248, 251, 265-267, 296, 300, 382, 390, 392, 397-400, 402-403, 585-586
grindinar 267-269
Gruia (lui Novac) 48, 327, 334

H

Hades 184, 196
haiduc(ie) 149, 156, 196, 531
haos 5, 11-13, 15, 17-18, 22, 25--26, 28, 32-33, 35-38, 41, 44-45, 50, 57, 62, 76-77, 83, 86, 94, 96, 99, 101-103, 108-109, 118, 121, 143, 174, 213, 219-220, 224, 245, 272, 298-299, 305-310, 317-318, 325, 331, 336, 346, 362, 364, 368, 397-398, 400, 560, 580-581
Harap Alb 57, 302, 475
hașiș 428, 436, 441, 466-469, 481, 492, 507, 517, 522-523, 533
Hayagriva 271, 559
Hecate 210, 235, 238, 300
Hellenus 98
Hera 160, 214
Heracles 320, 329, 332-333, 338--339, 360
Hesiona 338-339
Hesychasma 117
hiperboreeni 216, 238
homo festus 67
homo ludens 375
homo magus 375
Horus 85, 556
hotar 139, 147, 196, 229, 248, 296, 578-587
Huapa 102
Huluppu 102-103, 125, 400
Huwawa 51, 330, 360
Hypnos 36, 481

I

iad (infern) 29, 44, 52-53, 56-57, 61-62, 106, 180, 257-258, 275, 301, 304, 320, 398, 407, 466, 476, 478, 496, 500, 538, 569
Iahve 34, 120-121, 209, 225, 298, 365, 405, 494
Iason 57, 210, 226, 331, 333, 337--338, 360-361, 476
Icar 313-315
iederă 450, 457-460, 462-464, 479, 539
iele 115, 240, 464, 581
Iezechia 282, 286-287, 558-559
Ifigenia 210, 385-386, 411
Illuyanka 15
imago mundi 38, 82, 105-106, 108, 111, 129, 142
imbricitor 250
imitatio dei 20, 40
Inanna (Ișstar) 102, 127, 481
incubatio 441, 461-462, 469, 471
Indra 15, 28, 49, 56, 62-63, 220, 225, 244, 298, 319, 405
inelul/pecetea lui Solomon 101, 277, 279-281, 283, 286, 303-304, 463
inițiere 30, 104, 147, 149, 199-201, 214, 218, 246, 251-252, 263, 271, 278, 317, 332-333, 335, 346, 362, 368, 386, 458, 476, 564-565
insulă 84, 101, 144, 184, 192, 217, 308, 313, 315, 332-333, 361, 371, 477, 510, 550, 581
intra/extra muros 353, 580, 583
Iovan Iorgovan 194, 327, 338-339, 366
Ispas 157-158, 193
Isus 19, 39-40, 45, 55, 59, 90, 108, 125, 129, 143, 151, 179-180, 198, 257, 352, 549, 556, 564
Iuda 16-18, 26-28, 30-31, 35, 41, 44-46, 51-52, 54-60, 62, 71, 73--74, 287, 390, 397, 407, 539
izgonirea din Paradis 366, 568
izolarea pruncilor 549, 555-556

Î

încălcarea interdicțiilor 272, 560
înfășarea/învelirea cadavrului 166, 168
înfruntarea erou-balaur (demon, monstru) 49, 244, 298, 306, 320, 334, 338-339, 368
înfruntarea zeu-balaur (demon, monstru) 41-43, 47, 49, 55-56, 58, 62, 77, 96, 220, 245, 359, 407
îngeri 20, 23, 26, 59-60, 86, 88, 160, 210, 257, 271, 279-280, 365, 398, 477, 545-546, 550, 557-559, 562-563, 566-567, 569, 572
îngeri căzuți 16, 128
învățarea graiurilor animalelor 252, 558
învestire regală 147-149, 151, 155, 333-334, 362
învierea defunctului 166

J

jidovi 74, 127-128, 223, 228, 426
Judecata de Apoi 257-259, 301
jugastru 138-139, 145, 147, 156. *Vezi și* paltin
Jupiter 119, 212-213, 386, 457
jupuirea fiarei 331, 336
jupuirea/împăierea eroului 151, 166-167, 198, 457
jurământul sub copac 153-154

K

kapnobates 201, 205
katabasis/anabasis 320, 324-325. *Vezi și descensus ad inferos*
kif/kief/chef 466-467

Kingu 57, 112
Kogaionon 231
Kosingas 160, 214
ktistai 117, 202, 206
Kullervo 556
Kybele 190

L

labirint 116, 160, 181, 197, 305-374
labirint silvestru/vegetal 38, 181, 329-330, 359
Latona 238
laur 145, 425, 449, 461-462, 466, 474, 492
lâna de aur 57, 210-211, 226, 337
leagăn
  agățat în paltin 143-144, 163, 165-166, 168, 197
  între coarne 343, 345
  din lemn de paltin 143-144, 165
  ca sicriu 85, 165, 195
legarea balaurului (demonului, monstrului) 54, 56, 225, 227, 230, 244, 279, 318, 320-322, 325--327, 331, 333, 335, 343, 345, 350, 353, 356-357, 360-361, 368, 406
legarea magică a balaurului (demonului, monstrului) 229--230, 237, 279, 320, 325, 328, 330, 369, 371
legarea magico-erotică a balaurului (demonului, monstrului) 58, 227, 233, 342, 406
legături 57, 202, 310, 318, 329, 347, 350, 467, 471
legende (texte) apocrife 16, 31, 44, 49, 58, 87-88, 93-94, 101, 106, 108, 124, 128-129, 131, 134, 180,186, 199, 210, 245, 252-253, 258, 262, 285, 303, 358, 400, 562
legende etiologice 111-112, 140, 177, 185, 450
lemn sfânt 99-101, 119, 129, 140, 147-148, 155
lemnul crucii 101, 135, 303
leu 35, 37, 39, 44, 152, 193, 307, 322-326, 332, 338-339, 348-349, 372, 407, 452
Leuké 217
Leviatan 51, 365
libații 115, 214-215, 231, 235-236, 333, 475-477
Lilith 102
limba originară 545, 548, 556, 566, 569
lingua adamica 6, 545, 547, 557, 566
loc consacrat 115, 117, 119, 175, 577-578, 584
Logos 108, 311, 362, 564-565
lumea de dincolo 11, 29-30, 32, 57, 104, 107, 158, 160, 180-181, 184, 198, 339, 475-478, 480-481, 503, 580-581
lumea pe dos 24, 26
Lumpenmann 203, 251
lup 27, 44, 98, 181-182, 251, 318, 322, 327, 500
Lycaon 98

M

macrantropos 142
magia hotarului 583-586
Mahomed 209
mana
  holdelor 296, 473
  vacilor 258, 406, 480
mandala 580
Männerbünde 335, 429
Manu 86
masă 19-22, 47, 73, 75, 91, 148, 151, 154, 160, 193, 270-272, 302, 366, 392, 431, 444, 451, 468, 477, 494, 560

massa confusa 38, 109, 313
măr 19-20, 30, 35, 68-69, 137, 144, 158, 172, 180, 182-183, 185--186
măselariță 415, 424-426, 418, 433, 436, 448-449, 460, 471, 479
măslin 100-101, 118, 127, 175, 177, 180, 185, 191, 195, 197
mătrăgună 415-428, 433-434, 449, 471-472, 474, 524
Medeea 57, 210-211, 226, 238, 240, 337-338, 361
melc/cochilie 314-315, 367-368
Meșterul Manole 91-95, 108, 110, 115-116, 120, 132, 163, 174, 314
Milea (baladă) 30, 70
Minos 306, 309, 313-314, 332, 343
Minotaur 226, 306-310, 317-318, 320-323, 329, 332-335, 339, 359--362, 366, 368
Miorița 168-169
Mitra 40, 365
Moise 84-85, 287, 556-557
morbul somnului 30, 32, 50
morbul spaimei 50
munte 15, 28-29, 48-49, 62, 84, 87, 99, 104, 112, 140, 147, 164, 174, 201-202, 204, 208, 210, 215, 222, 230-231, 243, 250, 298, 319, 322-326, 343
Murga 29, 297, 372, 397, 401-406
Musaios 215, 217, 274, 295
Muscariță 415, 425, 428-429, 474

N

narcotice și halucinogene 57, 213, 295, 415, 420-421, 425, 427-432, 435, 440-442, 444, 446, 448-450, 458-459, 461-462, 464-467, 469, 472-476, 478-479, 481, 494, 506, 510-512, 517, 527, 531, 533, 542, 544, 572-573
năruirea construcției 79, 91, 95, 101, 108, 126, 139, 155
Nephele 210
nimfă 211, 235, 240
Nimrod 79, 135, 556, 568
Niui-Wa 202
nod 185, 310, 319, 330, 373, 408
  gordian 319
  herculean 373
Noe 74, 76-91, 93-96, 98-100, 103, 105, 107-113, 116, 120-122, 124, 128, 131, 134-135, 139-140, 155, 178, 450, 557, 568
nuc 139, 393
nuditate rituală 229, 420, 586
Numa Pompilius 212, 386
Nyx 37

O

Oedip 361-362, 556
ofrandă alimentară 112, 231, 386, 390-392, 403, 412, 420
Ogmios 329
Okeanos 298, 312
Orfeu 29, 108, 126, 180, 214-215, 217, 274, 452, 458, 584
Ormazd 30, 41-43, 57
osia pământului 577
ospăț ritual 20, 231-232, 332, 342, 344, 477, 510
ou cosmogonic 83

P

paltin (arțar, jugastru) 29, 86-87, 96, 100, 107-111, 113, 120-121, 125, 127, 137-145, 147-152, 154--163, 165-169, 171-174, 177-178, 180-183, 185-187, 189-191, 193--195, 197-198, 343
Pamfila 213, 476
paparude 296, 378, 465
Paradis 160, 467, 478, 494, 500--502, 545, 547, 551, 557, 561, 564, 568-569

pasărea
furtunii 102-103
măiastră 126
sufletului 161-162, 185
Pasiphae 306, 309, 332
pat 23, 33, 68, 100-103, 127, 133, 135, 154, 159-160, 386, 509-510, 512
păcatul originar 272, 561, 568
păianjen/pânză de păianjen 311, 317, 366, 370
păr (copac) 61, 152, 154, 180, 196
pelin 465, 470-471, 480, 506
Penelopa 100, 133
peregrinarea postumă a sufletului 102, 104, 106, 181, 184-185, 197, 274, 477, 481
persecutarea vrăjitorilor 254, 257
Persefona 481
Perseu 85, 210, 338-339, 556
pește 60, 128, 184, 253, 282, 307, 319, 322, 342, 344, 386, 435
peșteră 44, 79, 116-117, 202, 204, 209, 215, 227, 247, 271, 321, 352, 359-360, 364, 366, 430, 441, 446, 461, 471, 502, 556
Phaeton 213
Phrixus și Helle 210
pin 106, 143-144, 190
Pitagora 306, 439
Planetnik 200
plante magico-terapeutice 421--423, 490
plante psihotrope 205, 415-544, 572
pleistoi (polistai) 117
plonjonul cosmogonic 84
plop 106, 147, 171, 180
pod (punte) 82, 91, 94, 103, 116, 134, 194, 198, 411
Polifem 51, 101
pomană 158, 161, 171, 203, 475, 477
pontifex 116, 134
Poseidon 229, 306, 332-333
postul Crăciunului 23-24
potop 45, 73-136, 139, 155, 158, 174, 177, 208, 215, 229, 271, 343, 400, 406, 450, 559, 568
Prajāpati 33
prăjitura morților 475-481
preoți traco-geto-daci 117-118, 160, 199, 202, 204-206, 208, 216, 218, 220, 225, 230, 233-235, 405, 441-443, 445-446, 461
prezicerea viitorului 205, 281, 441
principiul Haosului 11, 28, 57, 86, 94, 96, 220, 298, 307, 317, 336
principiul Ordinii 40, 220, 298, 306-307, 362
Procrust (Procust) 306
prohibiția vinului 452, 455, 493
Prometeu 85, 111
pukku și *mikku* 102-105, 108
Pythia 239, 461

R

Rai 16, 22-23, 26-30, 35, 41, 44, 61-62, 101, 103, 160-161, 181, 183, 272-273, 277, 301, 366, 397--398, 475, 496
rănirea demiurgului 111-115
răpunerea/îmblânzirea balaurului (demonului, monstrului) 15-16, 31, 44, 50, 57-58, 68, 86, 101--103, 109, 118, 211, 214, 220--221, 225-227, 235-236, 242-243, 245, 299, 306-308, 320, 322, 330--331, 335-342, 346-351, 353, 356, 358-362, 366, 368, 372, 398, 406-407
tipologia răpunerii/îmblânzirii 94, 99, 101, 227, 307, 317, 320, 322, 324, 326, 335-342

răvașe de leac 275-276
regenerarea Cosmosului 11, 17-18, 41, 44, 63, 83-84, 143, 334
regicid ritual 151
regresiunea Cosmosului în Haos 15, 17-18, 24, 26, 35, 38, 41-46, 86, 174, 368
relații erotice cu balaurul (demonul, monstrul) 227-228, 232-233, 299, 347-348, 350, 356
restabilirea (menținerea) ordinii cosmice 11-12, 17, 56, 70, 77, 208, 224, 245, 402
rituri (descântece) antifurtună/grindină 77-78, 94, 201, 215, 229, 242, 265, 274, 297, 385, 387, 392-395, 398-399, 402
rituri (descântece) de ploaie 201, 209-210, 222, 296, 384, 396, 465, 586
rituri (obiecte) apotropaice 96, 108, 156-157, 205, 229, 233, 422, 480, 586
rituri anticiumă 229, 586
rituri funerare 158-159, 161, 166--170, 173, 181, 184, 196-197, 274, 437-439, 475-477. *Vezi și* expunerea cadavrului...
rituri/mituri de întemeiere (de construcție) 11, 94-95, 99-102, 109-113, 115-120, 127, 132-133, 241, 316, 576-577, 583
rododendron 429
Romula 230-232
Romulus și Remus 85, 118-119, 386, 556, 583
rug de mure 180, 191

S

sacrificii
animale 209-210, 216, 320, 325--326, 328, 331-333, 342, 352-353, 360-361, 365, 385-386, 391, 393, 411, 458
umane 91, 94-95, 97-98, 115, 132, 210, 270, 306, 316, 352, 383-387, 390-393
salcie 125, 170, 175, 180, 182, 184-185, 191-193, 195-196, 198
Salmoneus 213, 246
Samca (Avestița) 174, 176, 178, 185, 191, 193, 197, 266, 277
Satana 59, 174, 195, 272, 365, 400, 491, 495, 561
Saturnalii 25-26
săgetarea
copacilor 118
mării 242
norilor 77, 118, 242, 265, 398--399, 402
sânge 74, 86, 95, 97, 109, 111-112, 124, 128, 147, 149, 232, 275, 446, 450, 486, 499, 503, 565-566
Scaraoțchi 45, 73, 397, 472
scară (între pământ și cer) 154, 158, 160-161, 194, 214, 477, 566-567
scrierea îngerilor 557
secetă 11, 16, 54, 62, 209-210, 216, 221-222, 224, 296, 385, 387, 390, 392, 410, 465, 558, 586
Set (Sit) 101
Seuthes 216, 234
Sf. Andrei 473, 477, 585
Sf. Anton 47, 431, 533
Sf. Bié 366
Sf. Clement 340
Sf. Duminică 475
Sf. Gavriil 49, 164, 366
Sf. Gheorghe 58, 73-74, 156, 225, 228, 284, 338, 351-355, 357-359, 361, 370, 480
Sf. Haralambie 60

Sf. Hilaire 371
Sf. Ilie 16-17, 19, 41, 52, 55-59, 61-62, 70, 73, 124, 158, 199, 219, 221, 223, 225-226, 270-271, 386-387, 400, 403, 407
Sf. Ion 21, 23, 26-27, 55, 164
Sf. Julien 340
Sf. Marcel 340-341, 360
Sf. Marguerite 342
Sf. Maria 55, 73-74, 127, 151, 160, 180, 183, 194, 197-198, 366
Sf. Martha 225, 229-230, 342, 356--357, 360
Sf. Mihail 17, 55, 58-59, 164, 176, 271, 388-389, 400, 411, 489, 559
Sf. Pavel 95
Sf. Petru 21, 23, 26-28, 31, 35, 41, 55, 95, 302, 496
Sf. Romain 340
Sf. Silvestru 341, 360
Sf. Sisoe (Sisinie) 31, 155, 158, 174-181, 185, 191, 193, 195, 277, 284
Sf. Ștefan 26
Sf. Teodor Tiron 68
Sf. Vasile 69
Sf. Vineri 57
sfârșitul lumii 35, 55, 83, 124
Sfinx 361-362
Śiva 105, 108
solidaritate/comuniune om-divinitate 20-21, 399
Solomon 74, 101, 125, 129, 135, 199, 209-210, 218, 245-247, 251--254, 257, 262-263, 277, 279-288, 300, 303, 329, 463, 557-559, 572
solomonar 74, 199-304, 343, 386, 392, 405, 558, 572
solomonie 246, 248-249, 262, 285, 302
somnul
  demonului (fiarei) 40, 58
  eroului 29-32, 36, 67-68
  nepomenit 28, 57
  zeului 27-28, 32-36, 68, 70, 271, 477, 482, 559
spațiu sacru (consacrat) 20-21, 584
spirală 17, 197, 275-276, 309-310, 468
stâlp
  al cerului 19, 100, 107, 174. *Vezi și* coloana cerului
  funerar 161-162
  de judecată 147-148
  al pământului 17-18, 62, 174
stejar 95, 100, 106, 109, 119, 129, 131, 137, 141, 147, 150, 172, 197
stindard dacic (draconomorf) 299
Stoian Bulibașa (baladă) 196-198
strigoi 156, 267, 301, 473-475, 477, 479-480, 585
strigoi (striga) 157

Ș

șaman(ism) 104-105, 108, 124, 133, 136, 199-201, 428-429, 441, 445, 469, 476, 502
școala
  de magie 246-247
  solomonarului 223, 246-247, 251, 271, 287-288, 386
șercan (balaur) 222, 243, 267
șoim 102, 151-152, 162
șotron 375
Ștefan cel Mare ctitor de biserici 109-110, 113, 116-117, 140

T

talisman (amuletă, baier) 175, 251, 264-265, 273-281, 283-284, 303-304, 356, 502
Talmud 282, 286, 545, 550, 557, 559, 564
Talos 316, 370
táltos 200

Tarasque 225, 230, 256, 357, 360, 369
Tarot 348-349
taur 170, 306-307, 309, 320, 327, 331-333, 341, 343, 346, 360, 362, 365, 369, 402-403, 406, 408. *Vezi și* bou(r)
taurul de la Marathon 306, 320--321, 332-334
tăierea viței-de-vie 442, 452
tei 180, 197
tempestarii 265
templu (biserică, moschee, sinagogă etc.) 79-80, 82, 85-86, 88-89, 92, 94-103, 106, 108-110, 116-119, 125-126, 129-131, 135, 140-142, 155, 157, 162, 177-178, 210, 240, 257-258, 260-261, 266, 279, 286, 296, 309, 322, 351-352, 357-358, 366, 420, 446, 456, 461--462, 469, 478-480, 489, 493, 503, 558, 565-569, 577, 585-586
teomahie 15
Teshub 15-16, 56
Tezeu 180, 226, 306-309, 311, 313, 315, 317-322, 324, 328-329, 331-335, 337-338, 359, 361-362, 368
Thanatos 36
theosebeis 201-202
Tiamat 46, 50, 55, 57-58, 62, 299, 307, 311, 368
timp sacru 21, 25
Titani 59
toaca din cer (a lui Dumnezeu) 98-111, 120-121, 140
toacă 86-91, 96, 98-111, 113, 119--121, 124-125, 133, 139-140, 155--156, 177, 200-201, 296, 578, 585-586
Toader Diaconul (colindă) 163, 168-169
tobă 103-105, 108, 124-125, 127, 133-134, 200-201
Toma Alimoș 173, 196
toponim mitic 189, 217
Trei crai (baladă) 147-149, 167
triplicarea în epica tradițională 194
Triptolemos 212
trofeu 118, 325, 331, 342. *Vezi și* capul balaurului (fiarei) ca trofeu
Turnul Babel 135, 545, 548, 565--566, 568-569
tutun 95, 111, 450-451, 468-469, 481, 493-505, 511-513, 515, 517--519, 521-523, 541, 544
Typhon 33, 49

Ț

țesătură 311, 313, 317, 319, 359, 368, 370
țesere (toarcere, coasere) 311, 313, 316-317, 342, 344-346, 366, 370, 406-408

U

Ucigă-l-toaca 87, 109, 155
Ulise 100-101, 116, 127, 135, 476--478
ulm 100, 196-197
unicorn 342, 348, 351
uriași 74, 106, 127-128, 340, 569
uroboros 12, 298, 359, 366. *Vezi și* balaur (șarpe) încolăcit
urs 57, 182, 264, 266, 319, 322, 327-329, 475
ursitoare 317
Utnapiștim 29, 86, 400

V

vacă neagră 404-405
Väinämöinen 106-109, 112, 327--329
Varuna 319

vatra satului 99-100, 119, 152, 577--578
vămile sufletului 258, 476
vânătoare rituală 118, 322
vânt 29, 38, 71, 85, 143, 163, 174, 197, 201, 208-211, 214-216, 240, 242, 280, 324, 368, 385, 400, 480, 564
Vântul de Sud 102-103, 209, 400
vegetarianism ritual 202-203, 227
vegetație cotropitoare 36-38, 324
veghea/trezirea
  demonului 41
  eroului 29, 31-32
  rituală 40
  zeului 40-41
veșmânt consacrat 146, 235-236, 311-312
vidra 60, 102, 181
vin/viță-de-vie 23, 27, 49, 112, 157, 159-160, 180, 424, 426-428, 431, 434, 436, 439-442, 447, 450--462, 468, 471, 476-479, 481, 483-484, 487, 493-494, 496, 502--504, 506, 510, 515, 531, 572
Vișnu 33, 271
vrăjitor (mag, taumaturg), vrăjitorie 57, 67, 108, 113, 115-118, 156, 200-201, 203, 208-211, 213, 215-217, 219-220, 223-226, 228--229, 235, 237-238, 240-241, 247--248, 250-251, 253-258, 260-266, 268-269, 279, 282-283, 286-287, 294, 297, 302, 319, 329-330, 336-337, 343, 369, 382, 391-392, 395, 397-398, 405-406, 418, 427--429, 433, 439, 441, 465, 469, 471-474, 476, 479, 502, 510, 533, 558
Vrtra 15, 28, 49, 62, 221, 244
vulpe 126, 181-182
vultur 102, 152

Y

Yam-Nahar 47
Yggdrasil 102
Yima 79
Ymir 74
Yui 208

Z

Zalmoxis 117, 202, 216, 231-232, 445-446, 450-460
zână (zănatic, Sânziana) 102, 132, 156, 240, 301, 465
Zburător 56
zeu/daimon psihopomp 388-390
zeu/erou magician 58, 110, 225, 277, 320, 350
zeu/erou războinic 58, 227, 319, 336-337, 340, 346
zeul furtunii (fulgerului) 15, 47, 54, 56, 73, 208, 218-219, 221, 225, 245, 298, 386, 398-400, 405, 407
Zeus 33, 49, 56, 59, 98, 100, 201, 213, 215, 221, 246, 298, 312, 316, 332, 343, 556
Zeuta 216
(z)grăbunțaș 266-270
(z)grimințieș, (z)grimincea 267, 269
Ziusudra 86
zmeu 16, 29-31, 67, 152, 180, 228, 322, 339, 356
zoomitologie 137
Zu (Anzu) 15, 48, 57, 271, 559

Index de nume

A

Aarne, Antti 30, 38, 124, 194, 368
Abraham Abulafia 549
Abraham ibn Ezra 549
Aderca, Felix 484, 543
Afanasiev, A.N. 402
Agrigoroaiei, E. 206, 269, 273, 289
Akbar Han 552-555
Alecsandri, Vasile 91, 152, 154, 166-167, 193, 198, 426, 432, 468, 471, 496, 512, 518-519, 527, 533, 538
Alexandrescu, Petre 5, 13, 299
Alexandrescu, Sorin 526
Alexianu, Al. 538
Alves, Rubem 573
Amigues, Suzanne 478, 541
Amzulescu, Al.I. 66, 123, 150, 189, 193, 367
Apollodorus 33, 49, 211, 309
Apollonios din Rhodos 100, 126, 132, 170
Appian 7
Apuleius 123, 213, 471, 476
Arghezi, Tudor 433, 486, 529, 535, 569, 573
Arian 7
Aristarh din Samotrache 133
Aristid 215, 274
Aristofan 205, 238, 380, 457
Aristotel 41, 69, 215, 240, 456, 563-564
Artemidoros 464, 543
Asachi, Gheorghe 521, 543
Ascherson, Neal 534
Augustin, Sf. 80, 122
Avramescu, Cătălin 552, 571

B

Babeți, Adriana 523, 539
Bacon, Francis 565, 573
Bacon, Roger 288
Bahtin, M. 494, 536
Baltrušaitis, J. 70, 573
Bandinus, Marcus 89-91, 93-94, 98, 123, 140, 229, 469, 471, 502
Barnea, Ion 299, 371
Barthes, Roland 78, 122
Battisti, Eugenio 122, 295
Bathycles din Magnesia 321-322, 329, 361
Baudelaire, Charles 434, 436, 466--467, 529
Bârlea, Ovidiu 24, 64-65, 69, 71, 122, 189, 192, 194, 289, 293, 367, 380, 409, 531, 534, 572
Becanus, Johann Goropius 547
Beldiman, Alexandru 512
Bellanger, Stanislas 517

Belon, Pierre 493, 495
Berakhiah, Aaron 549
Berciu, Dumitru 122, 294
Berinde, Aurel 130
Bernabé, J. 291
Bernea, Ernest 65, 576, 587
Bethe, E. 332
Bidez, J. 217
Blaga, Lucian 9, 13, 68-69, 132, 277, 295, 375, 377, 380, 409, 576-578, 587
Boaru, V. 409
Bodin, Jean 228
Bodor, A. 205, 291
Bogatyrev, Pierre 70
Bogdan, Al. 375
Bogrea, Vasile 67, 145, 188, 191, 279, 295, 388, 411
Böhme, Jakob 547
Bolintineanu, Dimitrie 507, 510, 542
Bolliac, Cezar 91, 205, 297, 443--445, 448, 510, 518, 529
Bologa, V. 65, 178, 191, 419
Boon, Marcus 437, 529, 534
Bordaș, Liviu 535
Borges, Jorge Luis 563
Bosch, Hieronymus 533
Bot, Nicolae 410, 449, 531
Boulenger, Jacques 135
Bowles, Paul 466, 533
Brăiloiu, Constantin 183, 192, 293
Brandestein, W. 333
Braniște, Ene 370
Brătescu, Gh. 293, 527, 535, 571
Brătianu, Ion 510
Brătulescu, Monica 5, 39, 66, 192--193, 322, 364
Brătulescu, Victor 88, 123, 352, 365
Breazul, G. 64, 376, 410
Bremmer, J. 455
Brion, Marcel 310, 363
Bruno, Giordano 302, 350, 570
Budai-Deleanu, Ion 203, 248-250, 293
Buffière, Félix 534
Buhociu, Octavian 144, 182, 188, 326, 367
Burada, Teodor T. 64, 67, 188, 367, 373
Burebista 452-453, 457
Burkert, W. 442, 455
Butură, Valer 191, 295, 411, 525
Buxbaum, Yitzak 537

C

Caillois, Roger 23, 64
Callimachi, Maria 509
Callimachi, Scarlat 509
Campanella, Tommaso 581
Candrea, I.-Aurel 65-66, 122, 157, 188, 247, 264, 290, 369, 416, 534, 540
Canta, Ioan (Ioniță) 506
Cantacuzino, Maria 512
Cantacuzino, Ștefan 256
Cantemir, Antioh 512
Cantemir, Dimitrie 46, 65, 240, 439, 448, 465, 491, 494-495, 497, 499, 504, 509, 512, 523, 536-537, 542-543
Caracaș, C. 452, 484, 506
Caragea, Nicolae 492, 518
Caragiale, I.L. 487, 535
Caraman, Petru 40, 66, 69, 126, 131, 189, 195-196, 300
Carol al IX-lea (rege al Franței) 40
Carol cel Mare 265
Cartari, Vincenzo 212, 367
Cartojan, Nicolae 16, 49, 58, 64, 124, 135, 175, 178-179, 191, 247,

254, 258, 275, 290, 353, 364-365, 370, 534
Cavendish, Thomas 541
Cernat, Paul 570
Chandra, Satish 571
Charachidzé, Georges 131, 371
Chelcu, Marius 540
Chesterton, G.K. 569
Ciobanu, Ștefan 295, 365
Ciobanu, V. 97, 124
Cioflâncă, Ioana Veronica 542
Ciomu, L.I. 190, 295
Cioran, Emil 450, 531
Ciorănescu, Alexandru 465, 485, 533, 535
Cireș, Lucia 23, 64
Ciubotaru, Ion H. 69, 196-197, 290, 411
Ciubotaru, Silvia 290, 411
Ciurea-Genuneni, Nicolae 193
Ciurtin, Eugen 529, 538, 541, 569
Clement din Alexandria 390
Cocchiara, Giuseppe 550, 570
Coco, Carla 540
Columella 77, 265
Coman, Ioan 297, 441, 453, 530
Coman, Mihai 28, 35, 45, 64-65, 204, 206-207, 218, 220, 244, 273, 289, 363-364
Comișel, Emilia 375, 409
Corfus, Ilie 535
Cornea, Andrei 194, 303, 333, 496, 539
Coșbuc, George 140-141, 192, 421, 539
Coteanu, I. 67
Creangă, Ion 252, 266, 302, 304, 381-382, 405, 413, 432, 449, 467, 496
Crișan, Ion Horațiu 202, 236, 294, 445, 453, 530
Cristescu, Constanța 133
Cristescu-Golopenția, Ștefania 412, 433, 543
Criton 7
Culianu, Ioan Petru 9, 13, 104, 136, 217, 240, 254, 294, 297, 304, 350, 374, 421, 430, 441-442, 455, 461, 465, 473-474, 503, 528, 530-531, 537, 541, 543, 570-571
Culianu-Petrescu, Tereza 6, 298, 528, 531
Cumont, Franz 190
Cusanus, Nicolaus 553, 571

D

Dähnhardt, Oskar 64, 88, 123, 179, 188
Daicoviciu, H. 204, 292
Dan, D. 100, 124
Dana, Dan 442-443, 455, 529
Daniel, Constantin 292, 446, 530
Daniel de Fonseca 499, 505
Daniil, Alex. 195
Datcu, Iordan 5, 131
Degh, Linda 291
De Gubernatis, Angelo 170, 192
De Quincey, Thomas 467, 493, 533
Delatte, Armand 422, 526
Delevoy, Robert 534
Delumeau, Jean 70
Demetriade, Mircea 451, 542
Densusianu, Ovid 122, 247, 410, 536
Densușianu, Nicolae 189, 194, 367, 370
Deonna, Waldemar 532
Detienne, Marcel 540
Devereux, Georges 133
Diaconu, Ion 195
Diaconu, T. 547
Diel, Paul 313, 363
Diels, H. 312
Dioclețian 230-231, 352

Diodor Siculus (Diodor din Sicilia) 130, 211, 213, 215, 238, 240, 246, 295, 320, 384, 438, 452, 457-459
Diogenes Laertios 134, 216, 291, 312
Dion Chrisostomul 7, 455
Dionisie din Furna 365
Dioscoride 283, 424-426, 459, 479, 481
Diószegi, Vilmos 133, 200, 288, 470
Djuvara, Neagu 544
Dodds, E.R. 217-218, 292
Drăgoi, Sabin V. 69, 364
Drogeanu, Paul P. 67
Dubnov, Simon 500, 503, 536
Dudaș, Florian 134, 301, 373
Dumézil, Georges 241, 289
Dumistrăcel, Stelian 135, 370, 412
Dumitresscu, Al.T. 292
Dumitriu, Anton 130, 294
Durand, Gilbert 78, 122, 369
Duțu, Alexandru 290

E

Eco, Umberto 426, 543, 546, 549, 563-564, 570, 573
Edme Restif de La Bretonne, Nicolas 550-551
Eliade, Mircea 8, 13, 30, 34, 44, 49, 52, 56, 62, 65-66, 68, 70, 73, 97, 104, 108, 112, 117, 121-122, 124-126, 129, 136, 169, 178, 191--192, 200, 202, 205, 207, 214, 217, 221, 232, 237, 240-241, 289--291, 293-294, 297, 299, 310-311, 336, 363, 368-370, 374, 379, 381, 409, 415-420, 422-424, 427-428, 433, 437, 441-443, 445, 453, 458, 460, 465, 469-470, 475-476, 496, 502, 517, 524-530, 532, 536-538, 543, 550, 570, 572-573, 576-577, 580, 582, 586-587
Eminescu, Mihai 426, 521, 527, 543, 562-563
Empedocle 216-217
Eretescu, Constantin 5, 169, 198, 223, 289
Eschil 242, 298, 458
Escohotado, Antonio 535
Euripide 210-211, 215, 274, 300, 380, 385, 411, 458
Evseev, Ivan 373, 375, 412, 539

F

Faure, Paul 366, 374
Ferran, Pierre 528
Ferwerda, R. 299, 373
Ficino, Marsilio 350
Filimon, Nicolae 512-513, 517, 538
Filipciuc, Ion 196
Fillipetti, Hervé 130, 195, 301, 412
Flaubert, Gustave 521, 534,
Flavius, Josephus 79, 117, 128, 135, 206, 282, 304, 558, 568, 572
Floru, I.S. 375
Fochi, Adrian 14, 64, 71, 123, 190, 193-194, 293, 364, 374, 410, 528, 587
Fotea, M. 525
Frazer, James George 66, 130, 151, 412, 480, 555, 571, 587
Frenkian, Aram M. 363
Freud, Sigmund 172, 377, 410
Frobenius, Leo 576
Frost, K.T. 333
Fulea, Moise 375

G

Gaster, Moses 70, 122, 124, 178--180, 191-192, 246-247, 251, 270, 276, 285-286, 290, 294-295, 450, 478, 522, 533, 535, 540, 571-572

Gauthier, Théophile 467
Ghenea, C.C. 470
Gherman, Traian 122, 203, 244, 289
Ghica, Ion 468
Ghica, Grigore al II-lea 507
Ghica, Grigore al III-lea 451, 521
Ghica, Grigore al IV-lea 515
Ghinoiu, Ion 68-69, 127, 134, 478, 534, 539, 544, 576, 586-587
Gimbutas, Marija 335, 374, 412
Gimpel, Jean 530
Ginzburg, Carlo 529
Girard, René 459, 532
Gjorgjevici, Tihomir 538
Golescu, Dinicu 504, 537
Golescu, Iordache 515, 543
Gorovei, Artur 66, 69, 156, 188, 257, 291, 345, 368, 371, 397, 409, 416-417, 425, 449, 486, 510, 525, 531
Graves, Robert 135, 304, 570, 572
Griffiths, Jeanne 365
Grigorie de Nyssa 569
Grimal, Pierre 134
Grimm (frații) 38, 112, 126, 369
Guénon, René 241, 289, 370
Gueusquin, MarieFrance 289, 364

H

Handoca, Mircea 524
Harva, Uno 68, 131, 190
Harvey, William 499
Hasdeu, B.P. 82, 122, 159, 175, 178-179, 188-189, 292-293, 300, 363, 367, 375, 388, 410, 416, 455, 457, 485, 491, 525, 531, 535-536, 543
Hedeșan, Otilia 534
Heliade-Rădulescu, Ion 511, 541
Heracleides din Pont 216
Heraclide din Tarent 481
Hermotim 217
Herodot 7, 77, 118, 187, 190, 207, 217, 221, 232, 238, 242, 244, 265, 295, 298, 383-385, 390, 398--400, 402, 435-441, 446, 452, 454, 458, 476, 478, 555
Herseni, Traian 193, 204, 206, 219--220, 223-224, 244, 289, 456, 539
Herzog, J.F. 412
Hesiod 59, 481
Hesychios din Alexandria 238, 240, 315, 441
Hillel ben Samuel 549-550
Homer 9, 201-202, 207, 298, 381, 462, 476-477, 481, 562
Honnecourt, Villard de 447
Honigberger, J.M. 436, 483, 488, 504, 517, 523, 529
Huizinga, J. 378, 409
Hurmuzachi, Costache 154
Huxley, Francis 365

I

Iamblichos 215-216, 430, 461
Iana, Aurel 130, 188, 534
Idel, Moshe 471, 502, 533, 537, 541, 549, 570, 573
Ionescu, Adriana 51, 67
Ionescu, Adrian-Silvan 538
Ionescu, Anca Irina 71, 413
Ionescu, C.A. 64
Ionescu, Daniil 195
Ionescu, Nelu 70, 411
Ionescu-Gion, I.G. 491, 506, 536
Ioniță, Maria 289
Iordache, Gh. 453, 532
Iordanes 216, 231, 384, 390, 455
Iorga, Nicolae 139, 417, 499, 506, 509, 525, 539, 543
Ispas, Sabina 303
Ispirescu, Petre 30, 69, 85, 126, 131, 160, 278, 294, 368-369, 372, 375, 487, 535
Istrati, Panait 522, 540

Ivanichka, Georgieva 71, 191, 197, 534
Ivanov, Jordan 68, 134, 179, 197
Ivănescu, G. 190
Izsák, Samuel 530

J

Jacopo da Varazze 354
Jaffé, Aniela 580, 587
Jagić, V. 246-247, 269, 290
Jeanmaire, H. 372, 459, 532
Jung, C.G. 123, 300, 367, 377-378, 410, 556, 571, 580, 587
Jünger, Ernst 428, 438, 466, 478, 524-526
Juvenal 242, 298

K

Kaplan, Reid W. 541
Karadžić, Vuk 115
Kempe, Andreas 546
Kerényi, Karl 123, 300, 571, 576
Kernbach, Victor 127, 292, 366
Kipling, Rudyard 552
Klaproth, Julius 441
Klossowski de Rola, Stanislas 374
Kogălniceanu, Mihail 91-92, 98, 115, 154, 513
Král', Janko 433
Kramer, S.N. 66, 125, 369
Krappe, A.H. 45

L

Lactantius 230-233, 304
Lamarck, JeanBaptiste de 437
Lambert, Maurice 66
Lambrior, Al. 375
Lamer 204
Laugier, Ch. 531
Laurençon, F.G. 515
Lăpușneanu, Alexandru 109, 447
Le Goff, Jacques 364
Leibniz, G.W. 547, 570
Lemny, Ștefan 542
Lemoine, Jacques 129, 297
Leon, N. 70, 195, 530
Leu, Valeriu 528
Lévi-Strauss, Claude 430, 527, 540
Liiceanu, Gabriel 587
Linnaeus, Carl (Carl von Linné) 437, 498, 551
Lönnrot, Elias 126, 364
Lovinescu, Eugen 513, 538
Lovinescu, Vasile 304
Löw, Judah 564
Lucian din Samosata 309, 329, 367, 440, 544
Lugojan, Simion 130
Lupașcu, M. 536
Lupașcu, Silviu 571
Lupescu, Mihai 416-417, 431, 525, 528
Lupu, Vasile 92, 98

M

MacDonald, Ariane 123
Macedonski, Alexandru 465, 513, 523
Macrobius 312, 456, 461
Maior, Petru 249-250
Malalas, Ioannes 321-322
Mánes, Josef 374
Mangiuca, Simeon 189, 416, 427, 474, 525
Manolescu, Anca 135, 142, 198
Manushchihr 42
Marian, Simeon Florea 60, 65-66, 68, 70-71, 125, 132, 137-138, 148, 161, 177, 185, 187-189, 191, 195, 197-198, 213, 246-247, 252, 258, 290, 296, 300, 366, 369, 373, 411, 415-418, 420, 423-427, 433, 448, 524-526, 531-532, 540
Marienescu, At.M. 24, 64, 188, 358, 364

Marinatos, S. 333
Marino, Adrian 303, 539
Marquès-Rivière, Jean 295
Marsillac, Ulysse de 514-515, 538
Mateescu, Denia 366
Matie, M.E. 123, 193, 409
Maupassant, Guy de 573
Mavrocordat, Constantin 92
Mavrocordat, Alexandru 499, 539
Mavrocordat, Nicolae 496-500, 505, 512, 539
Mavrocordat, Petrache 154
Mavrogheni, Nicolae 92
McKenna, Terence 530, 572
Medan, V. 375, 409
Mela, Pomponius 295, 435-436, 441-442, 445, 447, 451-452
Metzulescu, Stelian 366
Meuli, Karl 169-170, 190, 217
Michaux, Henri 493, 541
Michelet, Jules 510, 538
Micu-Klein, Samuil 250, 268
Mihalache, D. 531
Mihăieș, Mircea 484, 535
Miller, Norbert 305, 363
Miłosz, Czesław 479
Moaca, A. 196
Mohanu, C. 64, 369
Molé, Marian 66
Mommsen, Theodor 134, 216
Montoya, Victor 536
Moraru, Sebastian 130-131
Moxa, Mihail 253
Müller, Fr. 221, 251, 257, 290
Munteanu, Luminița 505, 537
Murad al IV-lea (sultan) 491, 495, 504
Mureșanu, Florea 365
Mușlea, Ion 65, 122, 189, 192, 289, 367, 375, 381, 403, 411-412, 531, 534, 572
Mușu, Gheorghe 64, 205, 237, 240, 292-294, 409, 543

N

Nandriș, Grigore 290
Neagu, Gh.I. 375, 409-410
Neagu, Mihai 533
Neamțu, Mihail 6, 569, 571
Neculce, Ion 97, 124, 140, 499, 542
Negri, Costache 154, 511-512
Negruzzi, Constantin (Costache) 513, 518, 538
Negruzzi, Iacob 512, 538
Negulescu, P.P. 126
Neofit I Cretanul 92-94, 124
Nicetas Comnenul 284-285
Niculiță-Voronca, Elena 66, 122, 188, 289, 292, 366, 409, 431, 528, 534, 586-587
Noica, Constantin 189, 303, 370

O

Obradovici, Dositei 255
Odobescu, Alexandru 205, 438, 444-445, 506, 529, 537
Olinescu, Marcel 121
Olteanu, Antoaneta 532
Onu, Liviu 139
Oppermann, M. 236, 300, 369, 399, 409
Oprea, Timotei 539
Oprișan, Horia Barbu 533
Origen 284, 545-546, 569
Ornea, Zigu 5
Otto, Walter F. 371, 459, 532
Ovidiu (Publius Ovidius Naso) 58, 118, 129, 210-211, 238, 318, 337, 366, 386, 425, 430, 451-452, 457, 461, 463-464, 471, 476, 502, 510, 543, 583

P

Paleolog, Andrei 369
Paler, Octavian 5, 363

Palladius 77, 265, 398
Pamfile, Tudor 16, 64-67, 121, 131, 187, 195, 291, 297-298, 371, 375, 406, 409-412, 531, 535, 543, 572
Pann, Anton 301, 451, 491, 521, 536
Papadima, Ovidiu 110, 126, 187, 295, 379, 410
Papahagi, P.N. 375
Papahagi, Tache 121, 141, 198, 296, 363, 412
Papu, Edgar 359, 374
Paracelsus 482
Paradais, Claudiu 100, 135, 140, 198
Patai, Raphael 135, 304, 503, 537, 570, 572
Paulian, D.E. 449, 531
Pausanias 108, 212, 217, 265, 295, 303, 309, 320-321, 329, 461-462
Pavelescu, Gh. 261, 273, 290, 303, 410, 413, 427, 473, 526, 534
Pădurean, Florin 542, 544
Păsculescu, Nicolae 192
Pârvan, Vasile 117, 127, 204, 292, 402, 410, 439, 446, 448, 453, 529
Pelikan, Jaroslav 433
Perdrizet, Paul 191, 303
Petre, Zoe 205, 304, 441-442, 530
Petrescu, Dan 540
Philon din Alexandria 545, 567, 569
Pico della Mirandola 550
Pindar 216, 238, 460, 462, 544
Platon 32, 198, 216, 240, 332-333, 372, 427, 446, 452
Pleșu, Andrei 398, 413, 545-546, 548, 565, 569-570
Plinius cel Bătrân 141, 157, 195, 198, 217, 265, 276, 283, 304, 371, 374, 424, 426-427, 429-430, 432-433, 437, 439, 444, 447, 452, 459-464, 479, 481-482, 489, 507, 527, 532, 544
Plutarh 32, 69, 118, 134, 212, 229, 317-318, 332, 334, 386, 428, 446, 452, 457, 459-461, 532, 583
Poghirc, Cicerone 441, 529
Polyaenus 160, 214
Poniatowski, St. 196
Pop-Bratu, Anca 123, 290
Popescu, Petru 541
Popescu-Telega, Al. 247, 290
Pop Reteganul, Ion 190, 302
Poseidonios 7, 117, 201-202, 206--207, 442
Propertius 350
Propp, V.I. 30-31, 65, 68, 188, 194, 293, 373, 391, 409
Prut, Constantin 374
Pseudo-Apuleius 420, 425-426

R

Racoviță, Mihai 451
Racoviță Cehan, Constantin 506--507
Rabelais, François 494, 536
Ralet, Dimitrie 491, 514
Rădulescu-Codin, C. 531
Regnaud, Paul 294
Reuchlin, Johannes 550
Rezuș, Petru 294
Robea, Mihail 68, 197
Rohde, Erwin 441, 459, 529
Rosenthal, Constantin Daniel 510, 519-520, 523
Rosetti, Al. 16, 64, 70, 192, 406, 410, 465, 533, 536, 540
Rosetti, C.A. 510, 513, 519
Rosetti, Maria 510, 521
Rosetti, Radu 492, 509, 512, 514, 538, 544

Roșu, Arion 436, 527, 529
Rougemont, Denis de 431, 542
Rouse, W.T.H. 133
Rousseau, J.-J. 551
Roux, Jean-Paul 190
Rudgley, Richard 540
Russo, Alecu (Alexandru) 152, 198, 469, 533
Russu, I.I. 122, 204, 216, 237, 270, 291-292, 294, 364, 532

S

Sacerdoțeanu, A. 535
Saintyves, P. 124, 576
Salimbene da Parma 548-549
Salustius 202
Salverte, Eusèbe de 294, 534
Samarian, Pompei P. 544
Santarcangeli, Paolo 363
Sartre, J.-P. 69
Sathas, K.N. 178, 191
Săveanu Sanciuc, T. 536
Sbiera, Ion G. 24, 29, 65, 189, 252, 300, 303
Schmidt, W. 246, 251-252, 290
Schongauer, Martin 47
Scriba, Decebal 80
Scriban, August 475, 540
Sebastian, Mihail 443, 530
Seligmann, Kurt 295
Sevastos, Elena 535
Sion, Constandin 492, 511, 536
Slavici, Ioan 115, 190
Sobeski, Michał 378, 410
Sofocle 218, 438
Spengler, Oswald 576
Stahl, H.H. 410
Stahl, Paul H. 127, 132, 188, 195, 388, 411-412, 525, 576
Stamati, Costache 251, 280-281, 283, 295, 301, 491
Stanciu, Măriuca 6
Starobinski, Jean 100, 126, 133
Steiciuc, Brânduța 187, 411, 524
Steiner, George 568, 573
Strabon 82, 117, 122, 201-202, 204, 206-207, 215, 221, 231-232, 384, 405, 435, 439, 441, 452, 482
Strattis 380
Struve, Johann Cristian 92, 94
Suidas 82, 215-216, 284, 380, 457
Suțu, Nicolae 504
Székely, Maria Magdalena 527
Sydenham, Thomas 483

Ș

Șăineanu, Lazăr 67, 115, 127, 136, 189, 270, 294-295, 367, 467, 486, 493-494, 513, 521, 523, 533, 535
Ștefan cel Mare 97, 100, 109-110, 113, 116-117, 140
Ștefănescu, I.D. 190
Ștefănucă, P.V. 526
Șuștea, Adrian 65, 89, 234-235, 358

T

Taloș, Ion 5, 123, 189-190, 205--206, 289, 322, 364, 374, 387--388, 411-412, 543
Taton, René 526
Taylor, E.B. 377
Tătaru-Cazaban, Bogdan 6, 571
Teodoreanu, Ionel 487, 541
Teodorescu, G. Dem. 66, 128, 145, 157, 188, 192, 365, 375, 409, 536
Thompson, Francis J. 570
Thompson, Stith 29, 59, 70, 85, 123-124, 194, 233, 368
Tiktin, H. 304
Timoc, Cristea Sandu 134, 191, 293, 373, 539

Timuș, Mihaela 174, 198, 528
Titus Livius 119, 212, 457, 583
Tocilescu, Gr.G. 125, 149, 188--189, 192, 195, 292, 375, 455, 532, 544
Trestioreanu-Brătulescu, Olga 123
Trotereau, Janine 130, 195, 301, 412
Turdeanu, Emil 128, 179, 197

Ț

Țapu, Chr. 125, 188, 192, 195, 544
Țichindeal, Dimitrie 255

U

Urechia, V.A. 90, 123, 187, 293, 533, 587
Ursache, Petru 219, 289

V

Van Gennep, Arnold 576, 584, 587
Vanț-Ștef, Felicia 529
Varlaam 68, 226, 358, 365-366
Vartolomei (arhimandrit) 141
Vasici, Paul 278, 280-281
Vasiliu, Al. 291
Văcărescu, Ianache 544
Văcărescu, Iancu 464-465, 509
Văcărescu, Nicolae 509
Vătămanu, Nicolae 469, 533, 537, 540
Viciu, Alexiu 25, 64, 188, 410
Vico, Giambattista 546-547, 570
Vidal-Naquet, Pierre 333, 368
Virgiliu 51, 213, 246, 476-477, 482
Voiculescu, Vasile 196, 431, 449, 484, 542
Voinescu, Teodora 373
Vrabie, Gh. 193
Vraciu, Ariton 130, 292
Vulcan, Iosif 246-247
Vulcănescu, Romulus 25, 67, 74, 100, 116, 124, 127, 137, 147, 153, 162, 187, 192-193, 293, 309, 363, 387, 411, 478, 526, 531, 539, 576, 584, 587

W

Weigle, Marta 371
Weismantel, Erasmus Heinrich von 301
Widengren, Geo 458, 532
Wier, Johannes 228-229

X

Xenophon 240
Xenopol, A.D. 295

Z

Zane, I.A. 291
Zerakhya din Barcelona 550, 552
Zumbroich, Thomas J. 544
Zumthor, Paul 565, 568-569

Cuprins

Notă la o nouă ediție 5
Cuvânt înainte 7

I. Colinda tip *Furarea astrelor*.
Motive și semnificații mitice

1. Cosmos și Haos 15
2. Desfrâul sacru 19
3. Somnul malefic 26
4. Regresiunea în Haos 41
5. Demonofobia zeilor 46
6. Zeul fulgerului și legarea demonului 54
7. Reinstaurarea ordinii cosmice 61

Note 64

II. Legenda românească a potopului

1. Masa de fier 73
2. Arca, valențe semantice și simbolice 78
3. Ce ziua clădea, noaptea se surpa 86
4. Legende ale construcțiilor 91
5. Toaca lui Noe și Toaca lui Dumnezeu 98
6. Rănirea Demiurgului 111
7. Întemeietorii 115

Note 121

III. Dendromitologie românească. Paltinul

1. Repere istorico-filologice 137
2. Paltinul cosmic 139
3. Paltinul consacrat 145
4. Paltinul magico-apotropaic 155
5. Paltinul funerar 158
6. Paltinul psihopomp 174
7. Considerații finale 186

Note 187

IV. Balaurul și solomonarul.
Termenii unei ecuații mitice arhetipale

1. Șaman – solomonar 199
2. *Kapnobates* – solomonar 201
3. Balaur – solomonar 219
4. Solomon – solomonar 245
5. Gonitor de nori – solomonar 263
6. Zgrăbunțaș – solomonar 266
7. Carte – solomonar 270

Note 288

V. Labirintul. Un monstru arhitectonic

1. Ordine și Haos 305
2. Ghem și Labirint 310
3. Dedal și Ariadna 313
4. „Legarea" Minotaurului 318
5. Răpunerea monstrului. Schiță de tipologie 335
6. Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică 342
7. Analogii mito-simbolice 359

Note 363

VI. Folclorul copiilor. Reminiscențe magico-rituale

1. *Homo ludens – Homo magus* 375
2. Decapitarea rituală 382
3. De la sacrificii umane la ofrande alimentare 390
4. Meteorologia magică a cărămidarilor 393
5. Omul, partenerul zeului 396
6. Demonologie populară 401
7. Din nou despre legarea demonului 406
Note 409

VII. Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița 415
2. Intoxicări involuntare 429
3. Fumigații de canabis și de alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon 435
4. Vița-de-vie și iedera. Zalmoxis *vs* Dionysos 450
5. Plante magice și halucinogene 461
6. „Prăjitura morților": narcotice pentru lumea de dincolo 475
7. Opium, hașiș, tutun. Ciubuce, narghilele, tabachere 481
Note 524

VIII. Graiul îngerilor. Reconstituiri, dispute, utopii

1. *Lingua Adamica* 545
2. Experimentele suveranilor și disputele teologilor 548
3. Cea mai veche atestare a motivului 555
4. Cartea lui Solomon 557
5. Cartea-copac 559
6. Cartea-hrană 562
7. Cartea-templu 565
Note 569

IX. Antropologia locuirii tradiționale

1. Omul între Natură și Cultură 575
2. Buricul pământului 576
3. (U)topograma satului tradițional 578
4. Lumea de dincolo și lumea de dincoace 580
5. *Urbi et orbi* 582
6. Magia și mitologia hotarului 583
7. În loc de concluzii 586

Note 586

Tabelul ilustrațiilor 589
Index tematic 595
Index de nume 609

În seria de autor „Andrei Oișteanu”

au apărut:

Grădina de dincolo. Zoosophia
Imaginea evreului în cultura română
Cutia cu bătrâni
Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească

în pregătire:

Sexualitate și societate

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Luminița Păun

Bun de tipar: mai 2013. Apărut: 2013
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia LIDANA, Suceava
Tel. 0230/517.518, 206147; Fax: 0230/206.268